





د. محمد ممدوح عبد المجيد

العدالة

من المفهوم إلى الإجراء

دراسة في المنجز الفلسفي من السوفسطائيين حتى شيشرون

تصدير:
د. علي عبود المحمداوي



ابن النديم للنشر والتوزيع

دار الروافد الثقافية - ناشرون

العدالـــة

من المفهوم إلى الإجراء

دراسة في المنجز الفلسفي

من السوفسطائيين حتى شيشرون

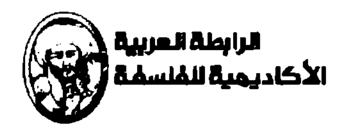
ابن النديم للنشر والتوزيع
دار الروافد الثقافية - ناشرون

العدالة
من المفهوم إلى الإجراء

دراسة في المنجز الفلسفي من السوفسطائيين حتى شيشرون

تأليف
د.محمد ممدوح عبد المجيد

تصدير
د.علي عبّود المحمداويّ



العدالة: من المفهوم إلى الإجراء
دراسة في المنجز الفلسفي من السوفسطائيين حتى شيشرون
تأليف: د.محمد ممدوح عبد المجيد

الطبعة الأولى، 2015
عدد الصفحات: 200
القياس: 17 × 24
الترقيم الدولي ISBN: 978-9931-369-79-0
الإيداع القانوني: 2014-4777



ابن النديم للنشر والتوزيع

الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3 محل رقم 1، المحمدية
خلـــوي: 03 76 20 661 213+

وهـــران: 51 شارع بلعيد قويدر
ص.ب. 357 السانيا زرباني محمد
تلفاكس: 88 97 35 41 213+
خلـــوي: 03 76 20 661 213+
Email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية ـ ناشرون
هاتف خلوي: 204180 (96171)
ص. ب.: 113/6058
الحمـراء، بيروت-لبنان
Email: Rw.culture@yahoo.com

المحتويات

الإهداء

إلى كل ضمير حي، عشق العدل، ونطق بالحق، ونذر حياته لهما...

وإلى كل نقطة دماء ذكية روت شقوق اليابسة لأجل الحق والعدل...

وإلى كل من سعى للحق والعدل ولو بشطر كلمة، ولو بمجرد التمني الصادق، ولو بمجرد صدق النية...

إلى أولئك الأبرار جميعاً، هم ومن ناصرهم، أو سار على دربهم، أو أُعجب بهم، أو تمنى اقتفاء أثرهم، أهدي هذا الكتاب

المؤلف

شكر وعرفان

أتوجه بخالص الشكر والتقدير والعرفان، إلى فارسين نبيلين، وشخصين جليلين، لم أتتلمذ على يديهما، ولكنني تعلمت منهما قيمة الحلم، ولم ألتقي بهما سوى مرات معدودات، ولكنهما غرسا بداخلي قيمة الصبر، أرى فيهما ومعهما الأمل، كل الأمل... للأمة المكلومة إذا أراد لها قدرها أن تستفيق...

أستاذي وأبي الأستاذ الدكتور محمد سعيد زيدان، أستاذ المناهج بكلية التربية - جامعة حلوان

وأستاذي وأبي الأستاذ الدكتور محمد صالح الإمام، مستشار معالي وزير التربية والتعليم بمصر...

فهما رجلان يستحقان الثناء رغم كراهيتهما الشديدة له...

ويستحقان التقدير رغم إحجامهما عنه...

فهما نعم القدوة... ونعم المثل... لجيل يتطلع إلى بناء مستقبله.

المؤلف

تصدير:
العدالة: المطالب والمصائر

كانت العدالة، ولاتزال، الموضوع الأبرز والجوهر في كل الفلسفات والأنظمة السياسيّة. ولعل تلك الأهمية التي رافقتها نابعة من سؤال: ما الذي ينبغي فعله؟ في مقابل كل الوقائع المزريّة للظلم الانساني على مر عصور البشريّة؛ والذي لم ينفك أنْ يلقي بظلاله على كل مهتم بالشأنين النظري والتطبيقي في الفعل السياسي.

فكانتْ مفاهيم من قبيل: الحق والقانون والعدالة والقضاء الشغل الشاغل للاستهلاك الفلسفي. وكل الظن أنَّها ستبقى كذلك مابقي التفاوت والانتهاك والحيف قائمًا. ولعل ما أُنجز منذ بواكير التفلسف كفيل بالاسناد لأهمية مطلب العدالة.

تمثل العلاقات البينذاتيّة "مابين الذوات البشريّة" أُس مطلب العدالة. وتجاوزًا لكل التفسيرات، التي نظرتْ لطبيعة بداية نشوء هذه العلاقات وتأطيرها، يتبين أنَّ الإنسان بطبعه ميال إلى طلب الإنصاف؛ ذلك الذي يعني الحصول بوجه ما على الحقوق الكافية للرضا. ولقد شكل طلب الإنصاف، هذا، لُب المهمة الفلسفيّة فجاءتْ مساهمة الطبيعيين في استكناه ماهيته بربطه في اللوغوس الحاكم لمصير الكون والحياة، أي مع منطق العقل الكوني أو الكلي الذي تصوروه حاكمًا للعالم. لينعطف المسار بعدها إلى حيث المهمة الإنسانيّة في صنع القانون أو في الكشف عنه، فكانتْ مساهمة السفسطائيين بمثابة رد الهيبة لقوة الإنسان في قبال الضياع في الميتافيزيقا، وإنْ كان ردهم هذا جعل من "الإنسان معيار لكل شيء"

وانبثاق منطق القوة في الحق، إلّا أنَّهم قد كشفوا عن مميز جديد في الكلام عن العدالة: إنَّه مميز الطبيعة البشريّة.

اعتقد السفسطائيون بأنَّ القوة النابعة من الطبيعة البشريّة لايمكنها أنْ تُحدَّ بقانون وضعي من صنيعة غيرهم؛ والحقيقة من صنيعة الأضعف منهم، فالقانون كما نراه واقعًا: شبكة لا تصطاد إلّا الضعفاء. وإذا كانتْ الطبيعة البشريّة قد كفلتْ حق الأقوى في العيش والممارسات العلاقاتيّة مع الآخر، فإنَّ الحق سيكون رديفًا لأكثر البشر قوة. بالرغم من وجود بعض الشخصيات التي أنكرت أصلًا وجود شيء يمكن تسميته: قانون وضعي؛ إلّا أنَّها في نهاية المآل اعترفتْ بوجود ضابط في كينونة الإنسان تعود له الممارسات الإنسانيّة وهو الضابط القانوني الطبيعي، وحتى لو وجد القانون المخالف لهذه الطبيعة فحينها يجب خرقه كلما سنحتْ الفرصة، ودون ضرر، لتحقيق الطبيعة البشريّة في نيل الاستحقاق الطبيعي.

لم يبق الحال على ماهو عليه مع سياق التحولات في الفكر الفلسفي اليوناني، فقد انعطف سقراط نحو نقد النسبيّة السفسطائيّة القاضية بجعل المعيار، في كل شيء، الإنسان الفرد نفسه، بما فيها مقاييس الحق وضمانه. وبعد أنْ يجعل الفضيلة هي المعرفة ينطلق لانتهاج درب الاختبار الحجاجي للقبول بأي معنى وتعريف. ويطّبق ذلك على العدالة فيجعلها محور اهتمامه في محاججاته مع السفسطائيين، ليقرر مبدئيًا: إنَّ العدالة هي اعطاء كل ذي حق حقه، إلّا أنَّه يستدرك ذلك لاحقًا، في حواره، المنقول عن الجمهوريّة لأفلاطون، ليجعله مقصورًا على الأصدقاء أو أبناء القانون نفسه، وبالنتيجة يكون القانون، الذي يعتمد روح العدالة ويسايرها معًا، هو ضد الأعداء دومًا ومن أجل الأصدقاء دومًا .

ولايمكن الوقوف بتفصيل عند معنى الصداقة هنا وإنَّما سأُحيل القارىء إلى الكتاب، الذي بين يدينا، ليتعرف أكثر على ربط العدالة بالصداقة، وذلك أيضًا ماسنجده عند أرسطو فيما بعد. ولعل من الجدير بالذكر الاستشهاد بمحاكمة سقراط وما سطره فيها من أروع أمثلة الانصياع للقانون وسيادته؛ ولعل تلك التجربة هي التي صنعت مقول: "القانون فوق الجميع" في

محاولة منه لأن لايخرق اتفاق أهل أثينا، في عدِّه مُدانًا، وبالتالي يحكم عليه بالإعدام، ولو راجعنا محاكمة سقراط سنجد أنَّ هنالك فرصتين لاحت لسقراط في نقض القانون ولم يسلم لهما: الأُولى في قبوله بالمحاكمة وخضوعه للدفاع عن نفسه بالرغم من موقفه من النظام السياسي القائم، آنذك؛ والثانية هي فرصة تهريبه من السجن، والتي دعا إليها بعض تلاميذه، وما أروعها من إجابة تلك التي تربط القانون بالمواطنة في حديث سقراط فقد جاء في معرض اجابته: إنَّه لن يقبل أنْ يكون أجنبيًّا، هو وابناءه، ولن يحرمهم من حق المواطنة! لأنَّ الخروج عن الوطن لايتيح عزة أو كرامة إلّا في الحنين إليه.

مع أفلاطون كانتْ الانعطافة الكبرى في تصور العدالة والتفصيل فيها، وبالرغم من أنَّنا نلمس استعانته بسقراط، شخصًا وفكرًا، إلّا أنَّه يمكن عَدَّ ذلك بمثابة تفكير خاص به بوجه من الوجوه. فربط أفلاطون معنى العدالة بتصنيفه لقوى النفس والتجانس بينها، آخذًا من سقراط انعكاس الفضيلة في النفس والمجتمع، فهو بعد أنْ يقسّم النفس إلى العاقلة والغضبيّة والشهوانيّة، نجده يقسّم فئات المجتمع إلى الحكّام والمحاربين والصناع، ومقابلهم هنالك ثلاث فضائل أولاها اقامة العدل والحكمة؛ والثانية الشجاعة؛ والثالثة العفة؛ ثم حاول أنْ ينجز ذلك المشروع بالنظر إلى الكل المجتمعي من الفئات المختلفة، في محاولة لخلق التناغم بينها عبر تحقيق العدالة في عمل كل فئة لما يجب عليها بطبيعتها. فطبيعة كل طبقة أو فئة تلزمهم بأنْ يفعلوا مايتوجب عليهم لأجل إقامة العدالة. والمجتمع العادل هو من تتحقق فيه هذه التناغميّة والانسجاميّة. ومع أفلاطون بدأ الكلام عن عدالة **حسابيّة**: وهي التي تعتمد التوزيع بالتساوي، وعن عدالة **هندسيّة**: وهي التي تستعمل النِسب في توزيع الأشياء وفقًا لمرتبتها. والمعنى الأخير هو مايرتبط بالتقسيم الطبقي وقوى النفس الذي ذكرناه أما الأول فهو مايقابل مفهوم المساواة بصورة أُخرى.

أما مع ارسطو فقد آل الامر إلى مانوهنا عنه من البحث في طبيعة البشر وعلاقاتهم والقرب بينهم في الدرجات، فكان لمفهوم الصداقة أنْ برز

أكثر لديه، حتى رأى أنَّه في مجتمع الأصدقاء لاداعي لمطالب العدالة، لأنَّ الثقة والأُلفة والقرب، الذي يمنع من الضرر والظلم، هو الذي سيحكم العلاقات بين البشر، بينما في المجتمعات العادلة أو التي يتوفر فيها العدالة يجب أنْ تكون هنالك مطالب باتجاه تحقيق الصداقة للسبب أعلاه أيضًا. ولم يكتف بذلك بل صنَّف العدالة تصنيفًا جديدًا جاء فيه أنها تقع على معان عدة منها:

الأول: العدالة **الإصلاحيّة**: عبر معاقبة كل الذين لا يحترمون القوانين والأنظمة، وهنا يجب أنْ تكون العقوبة مكافِئة للجريمة المقترفة من الجاني.

الثاني: العدالة **التوزيعيّة**: عبر تحديد نسبة الأعباء والحقوق التي يستحقها فرد ما حسب جهوده.

ويضيف البعض صنفًا آخرًا من العدالة يمكن أنْ نسميه **بالعدالة التبادليّة**: وهي التي تشير إلى المبادلة بالأذى أو النفع أوتبادل الضرر والمنفعة، وهي الصورة البدائيّة أو التي لاتعود للقانون أو القضاء للبت فيها وإنَّما الفعل المباشر تجاه الآخر عينًا بالعين وسنًا بالسن.

ولعل المنجز اليوناني برمته يمكن أنْ يحكم بالتحول من المفارق الى المحايث؛ أي من ماهو متعالي في المحاكاة للعدالة كما مع اللوغوس إلى الصناعة البشريّة، التي ترتكن إلى القوة تارة وإلى الفضيلة والاتفاق تارة أُخرى. أما مع المنجز الروماني فقد التصق الأمر أكثر بالمؤسسات القانونيّة، نفسها، أي في التحول من المفهوم إلى الإجراء كما يشير عنوان الكتاب. بالرغم من وجود اشارت كثيرة لتفصيل القول حول المؤسسة القضائيّة في محاججات سقراط وتقريرات أفلاطون وتصورات أرسطو.

مع الانعطافة الأُخرى المكانيّة والفكريّة، نجد أنَّ الكتاب قد تطرق إلى شيشرون والفكر الروماني وموقع العدالة فيه، وبعد سرد للنظام السياسي القائم في الامبراطوريّة الرومانيّة ومؤسساتها القضائيّة، نجد الكاتب يحلل ويفحص مقولات شيشرون ليكشف عن تأكيده على القانون الطبيعي، كما رأينا مع السفسطائية، لكن بأُسلوب آخر يفارق القوة. والقانون الطبيعي عند

شيشرون ليس من وضع الإنسان بل ينبع من الطبيعة، ومصدره العقل ولذلك فهو يفوق قوانين البشر. كما أنَّه قانون عام بالنسبة لمختلف البلدان وهو قانون لايتغير ولايختلف من بلد إلى آخر، ويساوي بين الأفراد ويعتمد العدالة فيما بينهم. ومادام القانون واحدًا بالنسبة للجميع، لزم إقامة العدالة والمساواة بينهم، واقالة كل التفاوتات التي تستند إلى الجنس أو اللغة أو الدين أو الثروة. ولأجل ذلك وجب على كل القوانين الوضعيّة أو البشريّة أو المصطنعة أنْ تحذو بإتجاه قانون الطبيعة لتكون شرعيّة. ومن خلال التهيئتين في الحرية والعدالة يكون الناتج: هو احترام البيئة السياسيّة الحرة التي تعترف بالقانون مرجعًا لها؛ ويرى شيشرون أنَّ الدولة هي التي تحمل هم تشريع القوانين العادلة من أجل تطبيقها بالمساواة ولتوسيع مساحة الحرية للكل.

نجد في هذا الكتاب: "العـــدالـــة: من المفهوم إلى الإجراء: دراسة في المنجز الفلسفي حول العدالة من السفسطائيّة إلى شيشرون" محاولة جادة من باحث جاد، لردم هوة في أبجديات المكتبة العربيّة في موضوع العدالة، واتمام رفروف المعرفة الفلسفيّة بمفهوم السياسة الأبرز والأكثر صدارة: العدالة. ولعل الباحث قد نجح وإلى حد كبير في تلك المهمة. لذلك هو كتاب يُنصح بقراءته وتداوله والأخذ عنه.

د. علي عبود المحمداوي
قسم الفلسفة في كلية الاداب
- جامعة بغداد/العراق
2014-6-21

على سبيل التقديم

العدالة هي الكلمة البراقة التي تأسر الجميع، والتي يلتف حولها الجميع سواءاً بفرط اعتقاد، أو بمجرد التملق والنفاق، فهى مطلب الإنسان منذ أن حط بقدميه على الأرض، وهي الوسيلة السهله للوصول إلى السلطة، فأى مرشح يريد السلطة، لابد من أن يقدم وعوداً بتحقيق العدالة، حتى ولو لم يُنفذ، ولكن المهم هو أن يجذبهم بتلك الكلمة الساحرة بحق أو بغير حق...، فالعدالة هي الفكرة التي تنتقل من الرؤوس إلى الواقع، ومن النظر إلى العمل، أما إذا فشل أصحاب السلطة السياسية في تحقيقها ولو جزئياً، فإنهم بذلك يكونون عُرضة للثورة ضدهم، والانقضاض على حكمهم، ومن منا ينسى أسباب الثورة الخالدة، يناير2011 م، تللك التي كان من أهم أسبابها عدم تحقيق العدالة، لذا كان من أولى مطالبها تحقيق العدالة الاجتماعية.ولأن العدالة موغلة القدم بهذا الشكل، فقد نادى فلاسفة اليونان الأوائل، منذ فلاسفة الطبيعة، الذين ربطوا بينها وبين العدالة الكونية، حيث يسير كل شيء بنظام وفق غاية محددة، وتالياً ارتبطت العدالة عندهم بالظواهر الطبيعية، فكان ثمة نداء بالقانون الطبيعى، أي القانون الذي فُطر في النفس البشرية وجُلب على طاعته الجميع.

ثم تطورت العدالة كفكرة ومنهج وآلية فيما بعد فلاسفة الطبيعة، حيث ظهرت عند السوفسطائيين، واتفقوا حولها كفكرة ذات إطار عام، ولكنهم اختلفوا في كيفية تحقيقها، فمن قائل بالقانون الوضعى مثل بروتاجوراس، ومن قائل بالقانون الطبيعى مثل أنطيفون وهيبياس.

وظل ذلك الصراع مستمراً، حول سُبل تحقيق العدالة، لكن دون أن يتطرق هذا الصراع إلى حقيقة وجود العدالة ذاتها، إذ عدها الجميع من مسلمات العقل وبديهيات الوجود الإنساني، ثم تطورت فكرة العدالة عند سقراط فربط بينها وبين طاعة القانون بميثاق غليظ، ولقن البشرية جميعها درساً في ضرورة الانصياع لحكم القانون بغض النظر عن الاقتناع بهذا الحكم أم لا، أو بمعنى آخر بغض النظر عن عدالة هذا الحكم أو ظلمه، ليقدم سقراط روحه فداءاً لطاعة القانون ليُعلى بذلك من شأن المبدأ على أي شئ، حتى لو كان هذا الشيء هو حياته ذاتها. وانتقلت الفكرة من سقراط إلى افلاطون الذي دعا إلى تحقيق العدالة قضائياً واجتماعياً وسياساً، وقدم أطروحات للدولة فدعا إلى تحقيق العدالة المنشودة، وتابعه بذات المنهج تلميذه أرسطو، فدعا إلى تحقيق تلك العدالة الاجتماعية بشئ من الواقعية والمصداقية، كما دعى إلى تحقيق تلك العدالة أمام القضاء، والعدالة في توزيع الوظائف العامة والامتيازات.

ولكن هاتين النظريتين في العدالة، النظرية الأفلاطونية، والنظرية الأرسطية، قد اشتملا على دليل هدم يكفى لإزاله تلك النظريات من الوجود، ذالكم الدليل كان هو النظره غير المنطقية للعبيد باعتبارهم ليسوا بشراً بالأساس، وكذلك النظرة لغير اليونانيين على أنهم أحط قيمة من اليونانيين، لذا حرموا على اليونانى استرقاق يونانياً مثله في حين أباحوا لليونانيين استرقاق واستعباد غير اليونانين وسموهم بالبرابرة.

هذه العنصريه كانت مدعاة لاستكمال فكرة العدالة في الدولة الرومانية على أنقاض تلك الأفكار، الأفلاطونية والأرسطيه، حيث استلهمتها المدرسة الرواقية ووجهت إليها مُر النقد، ومن ثم دعى أتباعها إلى الوحدة والمساواة بين جميع أبناء الجنس البشرى، ثم جاء شيشرون وتعمق في فكرة العدالة، وكان له خطب سياسية بارزة أوضح فيها تلك الفكرة، ولكنه عوّل كثيراً على القانون الطبيعى كضامن لتحقيقها.

لقد حاولت تلك الدراسة تقديم رؤية واضحة لسير العدالة عند فلاسفة

اليونان، ثم مصير ذاك الطريق الشاق للعدالة بعد اليونان، وهي محاولة ثمرة غرس أستاذى الأستاذ الدكتور/ مصطفى حسن النشار، فإن وفقت فله الفضل، وإن أخفقت فمنى وحدى وعلى التبعة، وأمل أن تضيف هذه الدراسة جديداً في مراحل سير العدالة، لأنها تُعد القضية التي تشغل بال الجميع...

المؤلف

المنصوره في 2012/1/1م

الفصل الأول

نشأة العدالة في دول المدن اليونانية

تمهيد

أولا: مفهوم العدالة لغةً واصطلاحاً

ثانيا: بين العدالة والقانون

ثالثا: اليوناني القديم والعدالة:

أ - العدالة بوصفها منهجا وارتباطها بالقانون

ب - الولاء للمدينة وقيد القانون

رابعا: العدالة والقضاء

أ - العدالة والمحاكم

ب - التمييز بين أنواع الأقضية

جـ - محاكمة القوانين

خامسا: بين القانون والأخلاق

نشأة العدالة في دول المدن اليونانية

تمهيد

يبحث هذا الفصل في نشأة العدالة في دول المدن اليونانية، وكيفية رسوخ مبادئها عند اليوناني القديم، وذلك بعد الوقوف على معالمها الرئيسة من واقع مفهومها العام لغةً واصطلاحاً، وتجليها في الأديان السماوية وحثها عليها إلى الحد الذي لا يخلو معه كتاب سماوي واحد من الأمر بالعدل والنهي عن الظلم، باعتبار **العدل** هو رأس القيم النبيلة والأخلاق الرفيعة التي يجب تحريها في كل مناشط الحياة بوصفها قمة القيم الوجودية.

كما أن ارتباط **العدالة بالقانون** أيضا -وهو ارتباط علاقة المقدمة بالنتيجة منطقيا- يثير العديد من التساؤلات في بلاد اليونان القديمة، بوصفها مهدا للفكر المنظم العميق الذي يسمي بالفلسفة، ومن قبيل ذلك: هل تمثلت العدالة في الأشخاص أم في القانون؟ وما مدى ارتباط العدالة بالقانون، آنذاك؟ وكيف تقبل اليوناني القديم تلك العلاقة الديالكتيكية؟

وتاريخيا، كان اليوناني القديم يقدس القوانين إلى أبعد حد، حيث كان يُقسم عند الإلتحاق بالخدمة العسكرية بأن يسهر على حماية قوانين بلده وأن يموت صوناً لها ودرءاً عن حياضها، مما رسخ عنده مفاهيم مثل **الولاء المطلق للدولة، والعبودية للقانون**، أو كما يقول رسل: كان اليونانيون يشعرون بأنهم أصحاب السيادة فوق الأرض، غير أنهم كانوا يفتخرون بعبوديتهم للقانون. وذلك كان دافعاً إلى احترام اليوناني لأحكام قوانين

مدينته والانصياع التام لها، ولاحقا كان ذلك مدعاةً أيضاً للربط الكامل بين العدالة والقانون.

ونتيجة لذلك الارتباط بين العدالة والقانون، كان لابد أيضا من الارتباط بين القوانين وشخصية المشرَّع، وهو الذي يُعد حجر الزاوية في تلك المنظومة التي تعتمد عليها العدالة، لذلك نري كم تعلقت أفئدة اليونانيين بأشخاص مُشرَّعيهم، وكيف تطورت الإصلاحات القانونية بدءًا من دراكون مرورا بصولون وكلستينيس حتي بركليس، وكيف أثرت تلك التشريعات في إرساء قيم العدالة، ودعمت فكرة الخير والحق، في بلاد اليونان في تلك العصور.

كما يكرس الفصل الحالي لبيان طبيعة ارتباط العدالة **بالقضاء**، وأنواع المحاكم ونوع الأقضية التي تفصل فيها وكيف كان التقاضي، ثم يتناول ذلك المبدأ الهام في الحياة اليونانية القديمة، ذلكم هو مبدأ **محاكمة القوانين**.

ومن ثم، ونتيجة حتمية للارتباط بين العدالة والقانون والمشرَّع والقضاء، كان لابد من تأسيس **نظام أخلاقي** يحكم تلك الثنائيات ويحدد أُطر تلك العلاقات، فكان ثمة رابط لا ينفك بين القانون والأخلاق، وهو يمثل علاقة جدلية تكاد لا تخلو منها فكرة ضمن أطروحات الفلسفة اليونانية.

أولاً: مفهوم العدالة لغةً واصطلاحاً:

يقصد **بالعدل لغة** الإنصاف، وهو إعطاء المرء ماله وأخذ ما عليه[1]. ويعَّرفه الجرجاني - مثلا - بأنه الاعتدال والاستقامة والميل إلى الحق[2].

أما في الاصطلاح فقد عُرفت بأنها إحدي الفضائل الأربع التي قال بها

---

(1) المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربية، تصدير الدكتور ابراهيم مدكور، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، 1994م، باب ع، ص409.

(2) د. مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، القاهرة، ص، 1998، ص113.

الفلاسفة[3]. وهي تمثل عند أفلاطون ناتج الفعل المنسق لقوي النفس الثلاث، العاقلة والغضبية والشهوانية، وهي عند أرسطو فضيلة بالنسبة إلى الغير وليست مطلقة وهي عند كانط الجنوح إلى السلام وهي أيضا أصل الفطرة الإنسانية[4].

وتبدو العدالة كما لو كانت غريزة فطرية تنزع إليها النفس البشرية، بل وحتي بعض المخلوقات الأخرى تحن إليها بفطرتها، وتلوذ بها بإحساسها، وقد حثت جميع الكتب السماوية على التزام العدالة وعدم انتهاكها، بل وتُشجع على حمايتها وصيانتها وتربطها دائماً بالانصياع للقانون والخضوع له عن رضا وطواعية، ففي **العهد القديم** يحث الله الشعب اليهودي على تحقيق العدالة في المجتمع حتي تستقيم أمور الحياة، حيث كان من أسباب إدانة الرب لهم إهمالهم لمبدأ تحقيق العدل واستشراء الظلم في مجتمعهم ولذلك فقد أمرهم الله في كل ما أنزل عليهم بالعدل وتحري تحقيقه دائما، وقد جاء في سفر التثنية: "قضاة وعرفاء... حسب أسباطك فيقضون للشعب قضاء عادلاً، العدل العدل، تتبع لكي تحيا وتمتلك الأرض التي يعطيك الرب إلهك"[5].

وكان الإله ينهاهم عن الظلم بقوله: "لا تظلم أجيراً مسكيناً وفقيراً من إخوتك أو من الغرباء الذين في أرضك، في أبوابك، في يومه تعطيه أجرته ولا تغربُ عليها الشمس لأنه فقير وإليها حامل نفسه لئلا يصرخ عليه إلى الرب فتكون عليك خطية، لا تعوِّج حكم الغريب واليتيم ولا تسترق ثوب الأرملة"[6].

---

(3) د. خليل أحمد خليل، معجم المصطلحات الفلسفية، دار الفكر اللبناني، بيروت، لبنان، 1995، ص90.

(4) Rolls (F.V), the philosophy of Kant, Cambridgĕ university press, New York, ch3 the peace, 1978 p117.

(5) العهد القديم، تثنية (16: 18، 20).

(6) تثنية (14: 15).

كذلك نصحت والدة "مونبيل الملك" ابنها قائلة له: "افتح فمك، اقض بالعدل، وحام عن الفقير والمسكين"[7].

وفي سفر أشيعاء: "هكذا قال الرب، احفظوا الحق واجروا العدل"[8].

كما حرصت الشرائع السماوية على مكارم الأخلاق التي تُرَّسخ لمفاهيم العدالة وهجر الظلم في أبعاد ثلاثة، اجتماعية وسياسية وقضائية، ففي العهد القديم مثلاً نجد أرميا ناصحاً قومه: "هكذا قال الرب أجروا حقاً وعدلاً وأنقذوا المظلوم من يد الظالم والغريب واليتيم والأرملة، لا تضطهدوا ولا تسفكوا دماً ذكياً في هذا الموضع وإن لم تسلموا لهذه الكلمات فقد أقسمت نفسي، يقول الرب إن هذا البيت يكون خراباً"[9]. في إشارة واضحة إلى نهاية الظلم وعاقبة الظالمين...

كما نهاهم الرب في ذلك العهد عن كل مقدمات الظلم، ويتوعد من يساعد على إقامة الظلم بقوله في سفر إشعياء: "ويلٌ للذين يقضون أقضية البُطل وللكتبة الذين يُسجلون جوراً ليصدوا الضعفاء عن الحكم ويسلبوا حق بائسي شعبي لتكون الأرامل غنيمتهم، وينهبوا الأيتام، وماذا تفعلون في يوم العقاب حيث تأتي التهلكة من بعيد، إلى متي تهربون للمعونة وأين تتركون مجدكم". (أشعياء: 10).

والمعني نفسه نجده أيضاً لدي آرميا إذ يقول: "ويلٌ لمن يبني بيته بغير عدل و... بغير حق الذي يستخدم صاحبه مجاناً ولا يُعطيه أجرته". (آرميا: 22).

وذات المعانى نجدها في القرآن الكريم حيث حث المسلمين على تحري العدل وتوخي العدالة في كل شئون الحياة: سياسية وقضائية

(7) أمثال داود، المجمع المقدس، بيروت، 1986م، المثل31، ص26.

(8) أشعياء 56.

(9) إنجيل آرميا 22.

واجتماعية؛ فمن الناحية السياسية حثَّ الحكام على القسط والعدل وعدم الظلم وإتباع الأهواء، لذا نجد القرآن محدثاً النبي (ﷺ) الكريم قائلاً له: ﴿فَلِذَٰلِكَ فَٱدْعُ وَٱسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَقُلْ ءَامَنتُ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِن كِتَٰبٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ ٱللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَآ أَعْمَٰلُنَا وَلَكُمْ أَعْمَٰلُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ ٱللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ ٱلْمَصِيرُ﴾ [الشورى: 15].

ثم أمر الشارع سبحانه بألا يميل الحاكم مع هوي نفسه ومُني قلبه، فقال سبحانه ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ۚ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: 8].

ومن الناحية القضائية أمر الله القضاة بأن يحكموا بالعدل في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا﴾ [النساء: 58].

كما ضرب الله للعدل الأمثال في القرآن الكريم، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَآ أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَىْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَىٰهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ ۖ هَلْ يَسْتَوِى هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ ۙ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [النحل: 76].

وأما على المستوي الاجتماعي، فقد حثَّ الشارع الناس على توخي العدالة واحترام القيم الفطرية وتزكية الضمير والسمو بالمشاعر الإنسانية وتنمية قيم الإيثار والمحبة والخلق الحسن، كما أمرهم بأن يزنوا بالقسط وحذّر من التلاعب بالميزان وأمرهم بألا يبخسوا الناس حقوقهم، كما أمر مَن يكتب شيئاً من وصية أو دين أن يكتب بالعدل، وذلك في قوله تعالي: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ ۚ وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌۢ بِٱلْعَدْلِ ۚ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَن يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ ٱللَّهُ ۚ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ ٱلَّذِى عَلَيْهِ ٱلْحَقُّ وَلْيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْـًٔا ۚ فَإِن كَانَ ٱلَّذِى عَلَيْهِ ٱلْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَن يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُۥ بِٱلْعَدْلِ ۚ﴾ [البقرة: 282].

وإجمالاً فقد أمرت الشريعة الإسلامية بالعدل في كل شيء في كلمات

موجزة ومعبرة، مثل قوله تعالي: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلۡقُرۡبَىٰ﴾ [النّحل: 90].

إذن يتضح موقف الشرائع السماوية جميعها من العدالة والتي تحث على توخيها بوصفها أرفع فضيلة وأعظم قيمة، وتحذر من الظلم وعاقبته في الآخرة بقوله تعالي: ﴿وَسَيَعۡلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ أَيَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ﴾ [الشُّعَرَاء: 227]، وقوله تعالي: ﴿وَلَا تَحۡسَبَنَّ ٱللَّهَ غَٰفِلًا عَمَّا يَعۡمَلُ ٱلظَّٰلِمُونَۚ﴾ [إبراهيم: 42].

وهكذا تكون العدالة قيمة إنسانية حثت عليها الشرائع والكتب السماوية، كما غرست في النفس بُغض أضدادها[10].

ثانياً: بين العدالة والقانون:

ارتبط مفهوم العدل بمفهوم القانون سواء من ناحية المنهج أم التطبيق، بحيث لا يُفهم أحدهما إلا في سياق الآخر، يقول بوود: "لم يتخيل العقل البشري منذ نشأته ولادة مفهوم العدالة بغير الإقتران بالقضاء، حيث أن أولي ضوابط التقاضي هي الحكم بالعدل وقطع الحق لصاحبه وإزالة الفوارق بين الأطراف المتقاضية وذلك حتي يستقر المجتمع"[11].

وقد ارتبطت **العدالة** عند اليونان القدماء **بالقضاء** بشكل بارز فقد حثَّ بركليس القضاه على توخي العدل بين الناس قائلاً لهم: "لقد مضي الزمن الذي ينكالب فيه الظلم، ويطغي القوي على الضعيف، وأتي زمان يا مرحباً به، إنه زمان العدل والعدالة، حيث يأخذ كل ذي حق حقه"[12]، وهي الفكرة ذاتها التي رددَّ صداها بعض السوفسطائيين، ومن ذلك مثلا تعريف

---

(10) د. محمود حمدي زقزوق، هموم الأمة الإسلامية، دار هلال للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة سنة 1996، ص118.

(11) Ewen BooD, The law and nature, Harvard university press, 1973, p13.

(12) Guthrie (W.C.k) A history of Greek philosophy, Guols, Cambridge, At the university press, From (199, 962).

سيفالوس للعدالة بأنها "إعطاء كل ذي حق حقه"[13].

وهكذا فقد ارتبطت العدالة ارتباطاً وثيقاً بمفهوم القانون، بحيث يقال إن القانون هو مرآة العدالة، بل إنه يمثل المرآة الوحيدة أو -إن صحَّ التعبير - المرآة الأولي التي تظهر من خلالها العدالة أو نقائضها، يقول إبنستين: "إننا نستطيع الحكم على صلاح أية دولة من خلال قضائها، فإذا كان قضاؤها صالحاً ويتوخي العدل في أحكامه من دون محاباة لغني، أو تعاطف مع صاحب السلطة أو خضوع لحاكم، فإن الدولة تسطر تاريخ استقامتها، ولكن إذا انحاز القضاء أو اعوج عن جادة الحق فإن الدولة بذلك تكون قد بلغت نهايتها"[14].

ونتيجة لذلك الارتباط بين العدالة والقانون، فقد نشأت في وقت لاحق تلك الرابطة بين التشريع والعدالة، بحيث تغدو الشرائع عادلة ومناسبة لظروف المجتمع الذي تشرع له، بالإضافة إلى استقلال شخص المشلاع عن أهواء الجميع فيما يري روسو: "يتطلب اكتشاف أفضل قواعد المجتمع التي تتلاءم مع طبيعة الأمم عقلا ممتازا يري كل أهواء الناس على ألا يتعرض هو نفسه لأي منها، عقلا لا صلة له بطبيعتنا البشرية، ولكنه يدرك جذورها، ويجب أن تكون سعادته مستقلة عن سعادتنا ولكنه مع ذلك يهتم بسعادتنا وأخيراً يتطلب الأمر أن يرنو هذا العقل ببصره إلى المستقبل البعيد وينتظر يوم مجده في عهد لم يأت بعد، أي أن يزرع في قرن ويحصد في قرن آخر وبعبارة أخرى: إن الأمر يتطلب آلهة تمنح البشر قوانينها"[15].

وبذلك يرفع روسو من شأن المشرع من حيث هو مناط العدالة مادام كان واضعاً للقانون، فيقول "بيد أنه إذا كان صحيحاً أن الأمير العظيم لا

---

(13) أفلاطون، محاورة الجمهورية، ترجمة ودراسة د/ فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985 فقرة 335 ص185.

(14) Ebenstein. (w): Greek political thinkers, university of oxford, Basil Blackwell 1972, p.23.

(15) العقد الاجتماعي، تأليف لوك، هيوم، روسو، ترجمة عبدالكريم أحمد، مراجعة توفيق اسكندر، سلسلة الألف كتاب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ب ت، ص121.

يوجد إلا نادراً فكيف الحال بالنسبة لواضع القوانين العظيم، فليس على الأول إلا أن يسير على النمط الذي يجب على الثاني أن يضعه، فالثاني هو المهندس الذي يبتكر أعماله، بينما الأول ليس سوي العامل الذي يمتطيها ويديرها "[16].

إذن ترتبط العدالة بالقانون والتشريع في منظومة واحدة، بحيث تغدو العدالة منوطة بالقضاء كيفاً واصطلاحا[17]. وبحيث يصبح القضاء هو المعبر الأول عنها.

ثالثاً: اليوناني القديم والعدالة

إن أي مجتمع من المجتمعات يبحث عن الإستقرار والسعادة لأفراده لا بد وأن يبحث عن العدالة ويتحري الوصول إليها، ولكى يتبين لنا تلك العلاقة بين اليوناني القديم والعدالة وبحثه عنها في كل مناحي حياته لابُد من الوقوف على النقاط التالية:-

أ - العدالة وارتباطها بالقانون.

ب - احترام العدالة والقانون

ج - الولاء للمدينة وقيد القانون.

وتفصيل ذلك فيما يلي:

أ - العدالة وارتباطها بالقانون:

يُقصد بمنهج العدالة طريقة صياغتها وآلية تنفيذها، أما طريقة الصياغة فقد لا يختلف حولها أحد في أن الكفتين تكونان متساويتين، لا تطغي إحداهما على الأخرى، وأما آلية التنفيذ فهي تلك المبادئ القانونية التي يتعارف عليها الجميع والتي تحمي الحقوق وتُلزم بالواجبات.

---

(16) المرجع السابق، ص121.

(17) عبدالسلام الترمانيني، محاضرات في تاريخ القانون، جامعة حلب، 1964م، ص5.

ومنذ القدم والأساطير اليونانية تحث المواطنين على العدالة والإستقامة والبُعد عن الظلم والمشاحنات، ومن ذلك مثلاً نجد ديوان "الأعمال والأيام"، - والذي كتبه هزيود ملخصاً فيه فكرة العدالة - يقول إن: "السمك والوحش والطير يفترس بعضها بعضاً لأن العدالة معدومة بينها، أما الناس فقد منحهم زيوس العدالة وهي خيرٌ وأبقي"[18]. ويقول أيضا: "إن للملوك آكلي الهدايا عدالة ملتوية، أما زيوس فأحكامه قويمة وإن مَن يضر الغير يجلب الشر على نفسه، إن عين زيوس تبصر كل شئ، فإذا كان الذي يربح الدعوي هو الأكثر سوءاً فمن الضار أن يكون الإنسان صالحاً، ولكنني لا أعتقد أن زيوس الحكيم جداً قد صنع مثل هذا، إن ساعة العقاب آتية لا محالة وإن زيوس يهب القوة، ويزل الأقوياء، ويضع الذي يطلب الظهور ويرفع الذي يقعد في الخفاء"[19].

وقد حث هوميروس مواطنيه على العدالة ووعدهم بالجزاء العادل والعطاء الكبير في الدنيا والآخرة، وهو يبشر العادل بأن " شهرته ستصبح كشهرة ملك نقي الضمير، يسهر كالإله على رعاية العدالة، وتجلب له الأرض السوداء قمحاً وشعيراً وتميل أشجاره بفاكهتها ولا تكف أغنامه عن التوالد، أو البحر عن تقديم الأسماك إليه، وأجزل من ذلك عطايا السماء التي يُغدقها موزايوس وابنه على العادلين، فهما يهبطان بهم إلى العالم الأدني، حيث يجلسون على الآرائك يولمون ولائمهم، يسقون شراباً لا يضيقون منه، وتزدان مفارقهم بالأكاليل، ويُخيل إليهم أن الخلود في تلك النشوة هو أعلى مراقي الفضيلة، بل إن البعض ليذهب في الكلام عمَّا ينالونه من الثواب إلى ما هو أبعد من ذلك، إذ أن ذرية المؤمن والعادل على ما يقولون تظل حية حتي الجيل الثالث والرابع، هذا ما يقولونه في مدح العدالة"[20]، وهذا هو النص الذي ذكره أفلاطون عن هوميروس.

---

(18) د. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ط3، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1953م، ص5.

(19) د. يوسف كرم، المرجع السابق، ص5.

(20) أفلاطون، محاورة الجمهورية، فقرة 363، ص220، 221.

وفي تاريخ باكر ظهرت فكرة العدالة في أوائل القرن السادس قبل الميلاد في بيتين ينسبان إلى الشاعر ثيوغينس يقول فيهما:

"في العدالة تجتمع كل فضيلة.

وكل إنسان هو من الخيرين... إن كان عادلاً"[21].

وهنا يؤكد الشاعر على أن للعدالة عند اليونان جانبين يرتبط أحدهما بالآخر برابطة لا انفصام لها، **الأول أخلاقي** ويأتي من خلال النظر إلى العدالة على أنها فضيلة من فضائل النفس البشرية، **والثاني قانوني** وينبع من كون الفرد عضواً في جماعة يرتبط بأفرادها بعلاقات وروابط مختلفة تستلزم وجود إطار قانوني يُلزم بالواجبات ويحمي الحقوق[22].

ولكن هوميروس في القرن التاسع قبل الميلاد كان قد أبرز ذلك الترابط بين القانون والعدالة باعتبارهما أساسين ضروريين لكل تنظيم سياسي، وهو يتحدث عن الرجل العادل الذي يُعطي كل ذي حق حقه، قاصداً بالعدالة "تلك القاعدة العامة المطابقة لإرادة الآلهة والتي توحي بها إلى الناس"[23].

وقد ارتبطت العدالة بالإنتقام في إلياذة هوميروس، حيث تصور مشهد في إحدي المعارك التي يتم فيها أسر أحد الطرواديين الذي يتوسل إلى مينيلاوس - وهو أخو أجاممنون - لكي يُبقي على حياته، لكن أجاممنون حين يعلم بهذه الواقعة يندفع مسرعاً فينضم إلى ذلك المشهد قائلا: أخي العزيز مينيلاوس، هل تهتم ويرق قلبك هكذا لهؤلاء الناس؟ هل تحظي في بيتك بمعاملة أفضل مما يُعامل به الطرواديون؟ كلا، لا تدع أياً منهم ينجو من الموت الصاعق أو يفلت من أيدينا، لا شباب ولا طفل ما يزال في بطن أمه، ولا حتي هذا، لكن دع كل سكان **إليون** يهلكون مضرجين بالدماء دون

---

(21) ديفيد جوستون، مختصر تاريخ العدالة، ترجمة مصطفي ناصر، عالم المعرفة، العدد 387، الكويت 2012م، ص87.

(22) د.مصطفي صقر، فلسفة العدالةعند الإغريق وأثرها على فقهاء الرومان وفلاسفة الإسلام، مكتبة الجلاء الجديدة، المنصورة، سنة 1989، ص11.

(23) المرجع السابق، ص17.

أن ينتحب عليهم أحد(24)، وإذ يتكلم أجاممنون رق قلب أخيه منشداً العدالة، وعندها أزاح مينيلاوس بيده المحارب أندرستون وأبعده عنه، ولكن أجاممنون القوي البأس فقد طعنه حتي مات(25).

وفي القرن الثامن قبل الميلاد ظهرت عند هزيود Hesiod فكرة الشريعة "Nomos" وكان يعني بها ما تشرعه الآلهة، وهو يري أن طاعة هذه الشريعة خاصة من خواص البشر تميزهم وتسمو بهم فوق سائر أنواع الحيوانات التي تحكمها شريعة الغاب، وبذلك بدأت تظهر عند الإغريق منذ البداية الأهمية الأولية للقانون، ذلك الشيء الإلهي الذي يضع الإنسان فوق مستوي الحيوان(26)، وهو ذات المعنى الذي أكده أرسطو فيما بعد...

ب - احترام العدالة

لقد آمن اليونانيون أن لديهم قوانين(*) تحمي حيواتهم وممتلكاتهم وظلوا ينظرون إلى القانون على أنه الركيزة الأساسية للمجتمع، ومناط الاحترام من الجميع، إذ يقول بركليس: "في مجال الشئون العامة يمنعنا احترامنا للقانون من الخروج عليه"(27).

---

(24) إليون Ilion اسم قديم للمدينة الأسطورية طروادة ومن كلمة إليون جاء عنوان ملحمة هوميروس (الإلياذة).

(25) نقلا عن مختصر تاريخ العدالة، مرجع سابق، ص34.

(26) د. مصطفي صقر، فلسفة العدالة عند الإغريق، ص11.

(27) س.م. بورا، التجربة اليونانية، ترجمة أحمد سلامة، الهيئة العامة للكتاب، 1984، ص109.

(*) القانون لغة هو قاعدة عامة قد يكون مصدرها العرف أو المجتمع أو الله، واصطلاحاً، هو قاعدة عامة ملزمة تعبر عن الطبيعة المثالية لموجود ما أو لوظيفة ما، فهي المعيار الذي ينبغي أن يلتزم به الكائن لتحقيق وجوده.

وينقسم القانون في أداء دوره إلى أقسام وظيفية متعددة، فهناك مثلاً:

1 - القانون الأخلاقي، وذلك على نحو ما قرره كانط وهو المبدأ الكلي والملزم الذي ينبغي أن تكون أفعال الكائن العاقل مطابقة له من أجل تحقيق استقلال الإرادة.

2 - قوانين علم الجمال: وهي تبحث في الشروط التي يجب توافرها في العمل الفني لتحقيق المثل الأعلى.

3 - القوانين العلمية: وهي صيغ عامة تعبر عن علاقات ثابتة بين ظواهر معينة مثل قانون سقوط الأجسام.

انظر: د/ مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط4، القاهرة 1998، ص322-323.

4 - القوانين السياسية: وهي التي تنظم العلاقات السياسية بين الدول وبعضها البعض وكذا بين المنظمات السياسية العالمية.

5 - القوانين التجارية: وتختص بتنظيم الشئون التجارية المحلية والعالمية وتضع لذلك الأطر اللازمة لضمان سلامة وحرية وصحة التجارة سواء داخلياً أم خارجياً.

6 - القوانين الاجتماعية: وهي التي تحدد شكل العلاقات بين أفراد المجتمع الواحد ليضمن استقرار المجتمع وذلك من خلال خضوع العقل الجمعي لأحكامه وخصوصه، وتالياً فهو الحكم الفصل في أي نوع من النزاعات التي قد تنشأ بين الأفراد.

انظر: صليبا (د/ جميل)، المجعم الفلسفي، ط1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1971.

ومن المعلوم أن القانون هو الخيط الفاصل بين الصواب والخطأ، لذا نجد الأديان السماوية في العهدين القديم والجديد وفي القرآن الكريم تتحدث عنه بشكل مباشر، ففي التوراة يقول الله لموسى عليه السلام: "هذا القانون الإلهي جعلته سيفاً على الجميع، من أطاعه نال جنتي ومن عصاه أدخلته النار " كما تحدث عن بعض الأحكام التي تعد نصوصاً للقوانين كالأحكام التي تحافظ على الروابط الاجتماعية ووسائل الزواج الصحيح وكيفية إدارة معاش الناس وغيرها من الأحكام.

وفي الإنجيل يحذر المسيح أتباعه من مسلك الشهوات والوقوع تحت أهواء البدن، كما يحذرهم من عدم إتباع وصايا الإله، وهي التي تمثل القانون، لأن ذلك مؤداه الخروج على الإله نفسه، يقول: "يا أولادي، أكتب إليكم هذا لكي لا تخطئوا، وإن أخطأ أحد فلنا شفيع عند الأب، يسوع المسيح البار، وهو كفارة لخطايانا، ليس لخطايانا، بل لخطايا كل العالم أيضاً". وبهذا نعرف أننا قد عرفناه، إن حفظنا وصاياه، من قال "قد عرفته" وهو لا يحفظ وصاياه فهو كاذب وليس الحق فيه، وأما من حفظ كلمته، فحقاً في هذا قد تكلمت محبة الله.

انظر: رسالة يوحنا الرسول الأولي، إنجيل متى، العهد الجديد، دار الكتاب المقدس، القاهرة، ب ت، ص339.

كما حث العهد الجديد أيضا على تفعيل القانون الطبيعي الذي يتمثل في محبة الرب والتسامح مع جميع البشر وطاعة المحكومين للحكام، يقول المسيح ناصحاً لقومه: "أيها الأحباء أطلب إليكم كغرباء ونزلاء أن تمتنعوا عن الشهوات الجسدية التي تحارب النفس، وأن تكون سيرتكم بين الأمم حسنة، لكي يكونوا في ما يفترون عليكم كفا على شر يمجدون الله في يوم الافتقاد من أجل أعمالكم الحسنة التي يلاحظونها... أيها الخدام كونو خاضعين بكل هيبة للسادة".

انظر: رسالة بطرس الرسول الأولى، العهد الجديد، دار الكتاب المقدس، القاهرة، ب ت، ص320.

وقد نص القرآن الكريم على ذلك بقوله: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المَائدة: 48]، أي شرائع ومنهجا يسير عليه أهل الملة لأجل خيري الدنيا والآخرة.

كذلك يقول أرجيدا موسى ملك إسبرطة أن شعبه "قد درب على ضبط النفس بحيث لا يسعه إلا الامتثال للقانون والانصياع له"[28].

ولقد عزز شعر إيسخيلوس أيضا من احترام القانون وترسيخه بعمق في الشخصية اليونانية، وقد عنى هذا الشعر كثيراً بوظائف القانون وتطبيقاته، كما عززه أيضاً ملك إسبرطة عندما تعرض للنفي قائلاً لملك مقدونيا عن شعب إسبرطة "إن الإسبرطيين أحرار، لكن تلك الحرية لا تعني الحرية في كل شيء، وإنما يسودهم القانون سيداً مطاعاً، فله في قلوبهم خشية تزيد على خشية شعبك لك"[29].

ومثل تلك المفاخر نجدها كثيراً عند مؤرخي الفلسفة اليونانية، يوردونها على لسان بركليس ودانون وإيسخيلوس وبندار، وغيرهم من أعلام اليونان، فقد كان القانون هو السيد المطاع[30]، ويمثل وحدة الرابطة التي تؤلف بين الدويلات اليونانية وليس الرباط الشخصي المتمثل في الخضوع لإرادة فرد واحد، وإنما الرباط القائم على ثلاثة محاور رئيسة هي:

1 - العدل والمساواة بين الجميع.

2 - أخلاقيات القانون وامتثاله للقيم الاجتماعية السائدة.

3 - الحفاظ على سيادته وسلامته[31].

كذلك فإن احترام الآثينيين للقانون لم يكن مرده إلى الخوف من العقاب وإنما كان مرده إلى ممارسة أعلى صور الحرية شريطة الخضوع لأحكام القانون، يقول الفقيه الدستوري عبد الرازق السنهوري في تصديره للجزء الأول من كتاب سباين: "وفلسفة الإغريق، على بعد ما بيننا وبينها من زمن، جديرة بأن تعلمنا هذا الشيء الجديد، فهي تعلمنا مبدأ سيادة

---

(28) بورا، التجربة اليونانية، ص109.

(29) Ebenstein (w). Great political thinkers, university of Oxford, Basil black well 1972, p.26.

(30) آرنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، ص13.

(31) G. stone, The Ancient Philosophy, University Of Oxford, 1946, p.113.

القانون، وهل يوجد مبدأ أجل وأنبل من مبدأ سيادة القانون"[32].

إذن، آمن الأثينيون بأن الحكم مرده إلى الإقناع لا إلى القوة، وبالتالي تضمنت تلك الحرية ضرورة احترام القوانين، بحيث يتنازل كل فرد عن جزء قليل من حريته في مقابل أمنه وسلامته، وذلك لأجل سيادة القانون في المجتمع كله، ولهذا السبب أيضاً كره الإغريق نظام حكم الطغاة، لأنه لا يعترف بالقانون، ولا يستمد الشرعية من الشعب، بل يستمدها من الفتك والبطش والقوة الغاشمة، لذا يقول يوربيدس عن نظام الطغاة "تباً لنظام لا يسوده القانون، بل يسوده طاغية كلمته هي القانون، فالسيادة في كل دولة هي للقانون وليست للحاكم"[33].

وقد أعلى سوفوكليس من شأن القانون والمطيعين له عندما قال: يمضي الإنسان في طريقه، تارة إلى الشر وتارة إلى الخير بمكر لا يصدق وبدع خبيثة من بدع الدهماء. ويعلو شأن مدينته من يلتزم بقوانين أرضه وحكم آلهته التي أقسم على الاستمساك بها أما ذلك الذي يقدم الأذى إلى أخيه في وقاحة حمقاء، فليس له موطن ولا مدينة[34].

وكذلك أكد بندار على أن القانون هو سيد الجميع، وأن حكمه يمثل العدل؛ لأن القوانين عمياء لا ترى[35].

ولقد ضمنت القوانين للأثينيين سيادة العدل والنظام والمساواة، فكانت المساواة هي كلمة السر -كما يقول باركر- وتعني تلك المساواة في نظرهم المساواة بين الجميع أمام القانون، والمساواة في تبجيل واحترام الجميع، والمساواة في حرية الكلام"[36] تلك المساواة فرضها احترام العدالة، والانصياع للقانون كونه يحمل في طياته مبادىء العدالة...

---

(32) سباين، المرجع السابق، ص12.

(33) نقلاً عن سباين، المرجع السابق، جـ1، ص21.

(34) س.م. بورا، المرجع السابق ص111.

(35) Ebnistien. Op. cit, 86.

(36) آرنست باركر، المرجع السابق، ص31.

ج - الولاء للمدينة وقيد القانون:

كان اليوناني القديم يشعر برابطة قوية تربطه بمدينته، سواء أكان ذلك بنظرة استعلاء نتيجة فكرة سمو الجنس اليوناني على غيره من الأجناس(37)، أم بحكم الوضع الجغرافي الصعب الذي ربط المواطنين بشعور المصير الواحد، فقد ساعد كل ذلك على تعميق جذور الولاء للمدينة اليونانية في نفوس اليونانيين، وهذا الولاء كان يقتضي منهم الحفاظ على القوانين من أن تصاب بسوء، يقول ستون:

"إن كل جندي يوناني كان يقسم هذا القسم إذا دخل الجندية: لن أضيع شرف ذلك السلاح المقدس، ولن أتخلى عن رفيقي في القتال، سأقاتل في سبيل آلهتي وداري وحيداً أو مع الناس، لن أدع الوطن ضعيفاً هزيلاً، بل سأدعه أعز وأقوى من ذي قبل، سأطيع الأمر الذي تمليه حكمة الحكام، سأخضع للقانون القائم الذي سنته الأمة مجتمعة، وإن هم أحد بتحطيم هذه القوانين أو بعصيانها فلن أطيعه، بل سأقاتل في سبيلها وحدي أو مع الجميع، وسأحترم شعائر آبائي"(38).

ويذكر باركر أنه عندما كان يدرج شخص أثيني في سجل المواطنين كان يقسم قائلاً: "أقسم بأن أطيع وأنفذ القوانين القائمة والتي سوف يسنها الشعب في المستقبل"(39).

ومن ناحية أخرى فإن نشأة الأثيني في ظل نظام اجتماعي وعرف معين، زاد من تمسكه بمدينته وآلهتها، يقول باركر: "إن الدولة اليونانية في علاقاتها بآلهتها، لا تحيد عن مبدإ سيادة الشعب ومجتمع الأحرار من الناس، وهم الذين يشكلون فيما بينهم وحدة بحكم الطبيعة، وإن مجتمعاً كهذا يتمتع بحرية كاملة وحكم ذاتي غير منقوص، له أن يتوقع من أعضائه

---

(37) R.W Carlyle and I.,A history of Mediaeval political therapy in the west, London, 1936, Vol 1 P. 17.

(38) Stone, op. cit, p. 76.

(39) باركر، مرجع سابق، ص218.

منتهى الولاء، وكان يلقى منهم هذا الولاء فعلاً لأن موقفهم من الدولة يتلخص في أن الدولة ملك لهم وأنهم ملك لها، وبما أن الفرد كانت تربطه بالمجتمع صلة الدم، فلحمه من لحمه وعظامه من عظامه، فإنه لن يفكر في أن تكون له حياة فردية منفصلة أو حقوق فردية قائمة بذاتها. ويجد باركر في مرثية بركليس ترديداً لصدى الفكرة ذاتها حيث يقول الأخير: "لم تخلق المدينة للآثينيين بل إن الآثينيين هم الذين خُلقوا للمدينة"[40].

وبذلك فقد أصبحت الدولة اليونانية تملك في يدها قوة القانون دون أن تتجاوز هذا القانون، فقوتها مستمدة من القانون، ومن الإيمان بالحقوق والواجبات[41]. فأضحت فكرة طاعة القوانين هي السائدة، حيث يتأسس الإيمان بأن القانون هو الحاكم الفعلي، ولذا تجب طاعته فضلاً عن حمايته، يقول توينبي: كانت مطالب المدن (الدول) الهلينية، شأنها شأن جميع المنظمات التي تسفر عن نتائج فعالة شديدة الوطأة على كواهل المواطنين، وكانت هذه تقضي بطاعة القوانين المحلية، وبالخضوع للتدريب العسكري وقواعده الصارمة، وتتطلب استعداد الفرد للتضحية بحياته في ميدان القتال من أجل دولته ضد خصومها[42].

رابعاً: القضاء والمحاكم في أثينا:

منذ بزوغ فجر الديمقراطية في آثينا، والمحاكم لها أهميتها ودورها، كما نجد أن المشّرعين قد فصلوا بين القضايا المدنية والجنائية، كما حددوا اختصاصات المحاكم وفصلوا بين أنواعها المختلفة ونوع الأقضية التي تنظر فيها[43]. وكان كل قاض يعرف محكمته عن طريق عصا ملونة بلون المحكمة

---

(40) آرنست باركر، المرجع السابق، ص55.

(41) د. على عبد المعطي، الفكر السياسي الغربي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1992، ص29.

(42) أرنولد توينبي، تاريخ الحضارة الهلينية، ترجمة رمزي عبده جرجس، مراجعة د/ محمد صقر خفاجة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1963، ص53.

(43) الإغريق، تاريخهم وحضارتهم، د. سيد أحمد الناصري، ط2، دار النهضة العربية، القاهرة، 1977م، ص237.

التي يجب أن يذهب هو إليها، والتي عليها أيضا رقم ثمرة البلوط التي يحملها حتى لا يستطيع أن يدخل محكمة أخرى، فإن فعل دل عليه لون عصاه، ولما كانت أعالي أبواب المحاكم قد لونت ألواناً مختلفة فإذا أخذ القاضي عصاه فإنه يجب أن يذهب إلى المحكمة المطابقة للونها ولرقم ثمرة البلوط التي كان قد أخذها من قبل[44]. وأعضاء هذه المحاكم أو المحلفون يختارون بواسطة الوحدات الإدارية، وبذلك ينتخب منهم على هذا النحو قرابة ستة آلاف شخص كل عام، ثم تعين بطريق الاقتراع جهة عملهم، ونوع الأقضية التي يفصلون فيها، ويشترط فيمن ينتخب محلفاً من الأثينيين بلوغ سن الثلاثين، ويندر أن يقل عدد المحلفين في المحكمة الواحدة عن 201 محلف، وعادة ما يبلغون 501، وهم يباشرون وظيفة القاضي والمحلف على السواء، وقرار هذه المحكمة كان نهائيا دائماً إذ لم يكن نظام الاستئناف معمولاً به، كما أنه لم يكن حكم محكمة ما ملزم لأخرى، لأن كلتيهما ممثل للشعب، وتلك هي قمة ما وصلت إليه أثينا من نزاهة وحرية القضاء، يقول سباين: "من أهم الهيئات الحاكمة في أثينا، مجلس الخمسمائة والمحاكم التي يعظم فيها عدد المحلفين المنتخبين من الشعب، كذلك كانت تمتاز أثينا بوجود مجلس نيابي"[45].

وفضلاً عن حرية القضاء والمحاكم، فقد عرفت أثينا التمثيل النيابي ففي كل مدينة يونانية تقريباً كان هناك مجلس وجمعية يعملان جنباً إلى جنب، فيما عدا بعض الدول الأوليجاركية الصغيرة، والتي كان الاثنان فيها مندمجين في هيئة واحدة، وكانت وظيفة المجلس بوجه عام أن يتقدم إلى الجمعية بمشروعات القوانين، ووظيفة الجمعية أن تبت في هذه القوانين، وكانت القاعدة السائدة ألا تصدر الجمعية قراراً إلا فيما يختص بالاقتراحات التي وافق المجلس على تقديمها[46]، ولاشك أن سلطة صياغة الموضوع

(44) أرسطو، دستور الآثينيين، ص160.

(45) سباين، المرجع السابق، ص80.

(46) Straud, op. cit. p 83 and vide.

وانظر أيضا :سباين، تطور الفكر السياسي، المرجع السابق ص9.

واختيار المسائل التي يلزم عرضها ليست بالسلطة القليلة الشأن - فيما يقول باركر- وإذا كان تكوين الهيئة التي تتمتع بهذه السلطة تكويناً نيابياً في أية صورة فليس لنا أن نقول إن مبدأ التمثيل النيابي غير معروف عند اليونان أو لا وجود له[47].

وتالياً يمكننا القول بأن الحياة القانونية في أثينا قد انقسمت إلى أربعة أجزاء هي كالتالي:

1 - المحاكم.

2 - القضاة والمحلفون.

3 - مجلس سن القوانين (مجلس الخمسمائة ثم مجلس الأربعمائة ثم مجلس الأريوس باجوس).

4 - مبدأ إمكانية محاكمة القوانين.

وبهذه الأعمال الرئيسة تمكنت أثينا من بناء أسس القانون والقضاء ورسخت لمبدئي استقلال القضاء وحريته، وسيادة القانون وإلزاميته[48]. فسادت بذلك الحياة التشريعية السليمة. يقول الدكتور طه حسين: "لقد كان الفقهاء اليونانيون يفسرون القوانين الأثينية المختلفة ويدرسون ما لليونان على اختلاف أجناسهم من رأي في القوانين ويلقون أمام المحاكم الأثينية من خطب الدفاع ما لا نزال نعجب به إلى الآن، وعلى الجملة فقد كان اليوناني يقصد أثينا كما يقصد الشرقي باريس الآن، غير أن لباريس خصوماً تعدلها وقد تفوقها في بعض ضروب العلم، أما أثينا فلم يكن لها عدل ولا نظير"[49].

وبهذه الديمقراطية أيضاً وجدت حالة من البلاغة وحسن التعبير لدى المحامين، يقول جيجن: "من الصعب أن نضع أيدينا على التأثير الذي

---

(47) باركر، المرجع السابق، ص70.

(48) د. فوزي المكاوي، تاريخ العالم الإغريقي وحضارته، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، 1999، ص173.

(49) أرسطو، دستور الآثينيين، ترجمة د. طه حسين، المقدمة، ص9.

أحدثته الظروف الخاصة التي كانت فيها الديموقراطية الأثينية في القرن الخامس قبل الميلاد، ولكن هذا الأمر بحسب ما تبدو أهميته ومغزاه، حتي لقد أطلق بعض الباحثين يوماً على أثينا في هذه الظروف اسم "جمهورية المحامين" ومن الصحيح أن الإجراءات القانونية وأحكام القضاء لعبت دوراً هائلاً حينذاك، وليست الإجراءات وحسب، بل وكذلك المناقشات النظرية حول حالات قضائية هامة ومعقدة وغريبة، كان كل هذا قد أصبح هواية جاذبة، وصار تأليف المرافعات في أمثال تلك القضايا فناً ذا اعتبار عظيم، وقد كان من الطبيعي أن يكون لهذه الأمور تأثيرها على الأخلاق"[50].

وكما ازدهرت الحرية في تأليف المرافعات لدي المحامين، ازدهرت أيضا في القضاء، حيث كان من حق كل عضو من أعضاء المدينة بلغ الأربعين سنة أن يكون قاضياً بشرط ألا يكون مديناً لخزانة الدولة، وألا يكون قد قُضي عليه بحكم بات، فأي الناس جلس للقضاء من غير أن يكون له الحق، فلمن شاء أن يتهمه بذلك أمام المحكمة، فإن قُضي عليه فعلى القضاة أن يُعينوا العقوبة أو الغرامة اللتين قد تُركتا لتقديرهم، فإن قُضي عليه بالغرامة وكان مديناً للخزانة العامة حُبس حتى يؤدي أولاً دينه إلى الخزانة ثم ما قُضي عليه به من الغرامة"[51].

ولم يقتصر الأمر على ذلك، بل إنه فضلاً عن تلك الحرية في القضاء وفي المرافعات، فقد فصل الأثينيون في أنواع القضايا والمحاكم المختصة بها وذلك على النحو التالي:

أ - القضايا الجنائية والمدنية:

ميز الأثينيون بين كل من القضايا المدنية، والقضايا الجنائية، فالقضايا المدنية تكون من قبيل الخصومة فيما لا يتجاوز عشرة دراهم، وتهمة سب

---

(50) أولف جيجن، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمة دكتور عزت قرني، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة. 1983، ص52.

(51) أرسطو، المصدر السابق، ص158.

الآلهة أو الخروج عن الدين في شيء أو الإلحاد، وأما القضايا الجنائية فمن قبيل القتل والجُرح أو الضلوع في أحدهما، وقد ميز القضاء الأثيني في قوانينه بين القتل العمد والقتل الخطأ، فأما تهمة القتل الذي سبق الإصرار عليه فترفع مكتوبة إلى الأريوس باجوس، وكذلك تهمة استخدام السم إذا أدي إلى الموت، وتهمة الإحراق، وهذه هي الجرائم التي يقضي فيها شيوخ الأريوس باجوس، فأما دعاوي القتل الخطأ أو الشروع في القتل أو قتل العبد أو الأجنبي فيفصل فيها أمام البلاديون(52).

ب - التمييز بين أنواع الأقضية:

فقد كان القانون الأثيني يفصل بمذكرات إيضاحية إختصاصات المحاكم وأنواع الأقضية التي تطرح أمامها، وقد أجملها أرسطو بقوله: "يعين الإقتراع أيضاً أربعين، أربعة من كل قبيلة، وعملهم القضاء في سائر الدعاوي بمقتضي نظام يعينه الإقتراع، وقد كانوا في أول الأمر ثلاثين، وكانوا يقضون متنقلين في الديموس، ولكن بعد حكومة الثلاثين زيد عددهم حتى بلغ الأربعين يقضون قضاءاً غير مستأنف فيما لا يتجاوز عشرة دراهم، فإذا قدر المدعي موضوع خصومته بأكثر من ذلك أحيل على المحكمين العامين، فإذا لم يفلح المحكم في الإصلاح بين المتخاصمين أصدر حكماً، فإن قبله الخصمان وأخذا أنفسهما بتنفيذه انتهت القضية، وإن استأنف أحد الخصمين أمام المحكمة اتخذ المحكم إناءين، أحدهما للمدعي وآخر للمدعي عليه، ووضع في كل منهما ما كان من شهادة وإعذار وما احتج به الخصم من نصوص القانون، ثم يختم الإناءين ويلصق بهما حكمه وقد كتب على لوحة ثم يدفع كل هذا إلى أفراد الأربعين الذين عليهم أن يقيموا دعاوي قبيلة المدعي عليه، وهؤلاء يأخذون الأمر على عاتقهم ويقيمون الدعوي أمام محكمة يؤلفها واحد ومائة عضو أو واحد وأربعمائة عضو، وذلك بحسب مقدار موضوع الخصومة إن زاد أو نقص عن ألف درهم،

---

(52) أرسطو، دستور الأثينيين، ص143.

ومحظور أن يلجأ أمام المحكمة إلى قانون أو شهادة أو إعذار غير ما ذكر أمام المحكم واشتمل عليه الإناءان[53].

ج - محاكمة القانون:

بلغت سيطرة القضاء في أثينا على مجريات الحياة مبلغاً لم تبلغه دولة حديثة[54]. حيث إنه فوق فصله في قضايا الأفراد المدنية والجنائية، يبسط رقابته كذلك على الموظفين، فيختبر صلاحية المرشح قبل توليه الوظيفة[55] إذا أقيمت دعوي بعدم صلاحيته، ثم هو يراجع أعمال الموظف بعد إنتهاء خدمته، بل هو يجاوز رقابة الموظفين إلى رقابة القانون ذاته، فكان من حق أي مواطن أن يطعن في أي قانون يري أنه مخالف للدستور، فيتوقف العمل بهذا القانون فوراً حتى تقضي المحكمة في شأنه، فيحاكم القانون على غرار محاكمة الأفراد، وللمحكمة أن تقضي بإلغائه.

فالقانون إذن يخضع للدستور، والموظف يخضع للقانون، وهذا هو مبدأ سيادة القانون كاملاً، بلغت فيه أثينا مبلغاً عظيماً كما قيل[56].

وقد قام النظام السياسي الأثيني على مبدأين هامين هما الحرية، وسيادة القانون، فقد كان الملك في آثينا يملك ولا يحكم، حيث سلبت منه سلطاته بواسطة الدستور، إذ انتزعت منه السلطة العسكرية بوظيفة قائد الجيش، كما انتزعت منه السلطة الإدارية بإنشاء وظيفة الأركون، ثم أضيفت إلى هذه السلطات سلطة رابعة، وهي **مجلس العدالة** Thesmothetae وهو يتكون من ستة من الفقهاء مهمتهم التشريع وتسجيل القوانين ومراقبة تطبيقها، وإلى جانب هذا المجلس كانت توجد محكمة الأريوس باجوس التي يعد

---

(53) أرسطو، دستور الآثينيين، ص134.

(54) Ehren berg (V): From solon to Socrates 2nded, Methuen & co. ltd, London, 1976, p.63.

(55) Cicero, The laws, Trans by NIALL RUDD, Oxford University press, New York, 1998, Book 3, II.p.154.

(56) ساباين، مرجع سابق، ص15.

أعضاؤها بمثابة حماة وأوصياء على القانون[57].

وبذلك أدار اليونانيون حياتهم كلها، سياسية واجتماعية ودينية واقتصادية في فلك القانون، ووضعوا له الضوابط والحدود التي تؤهله من القوة والسيادة والاستمرار[58]. وراعوا سيادة العدالة في تلك القوانين، كما راعوا الفصل بين السلطة التشريعية ممثلة في المجالس التي اختصت بتشريع القوانين، وبين السلطة التنفيذية التي تعد الحارس الأمين على القانون ممثلة في مجلس الأريوس باجوس، وبين السلطة القضائية التي تحظى بالعدالة والاستقلال التام عن كافة الاتجاهات والمؤسسات في الدولة، وعلى عاتقها تقع مهمة الفصل في القضايا بأنواعها بين المتخاصمين، كما لم يفت اليونانيون وهم يؤسسون لدولة القانون، أن يربطوا بين القانون والأخلاق، وأن يصبغوا قوانينهم بصبغة أخلاقية[59].

خامساً: بين القانون والأخلاق:

ارتبطت الأخلاق بالقانون ارتباطاً وثيقاً عند اليونان، كما ارتبط الاثنان بمفهوم الحرية والعقل، يقول ستون: "إن نظرة فاحصة إلى اليونان القديمة تجعل من السهولة إدراك ذلك العمق بين القانون والأخلاق والعدالة والعقل، بحيث لا ينفك أحد هؤلاء الأربعة عن الآخرين؛ إذ لا يمكن أن تؤسس دولة بلا قوانين تعد حداً فاصلاً في المعاملات بين المتعاقدين في المجتمع، كما أنه لن يكون للقانون صلاح بغير قيامه على الأخلاق، ولن تكون الأخلاق ذات جدوى بغير إرسائها لمبدأ العدالة، ولن يكون للعدالة معنى دون عقلنة القوانين؛ إذ لا يمكن أن يخرج القانون عن إطار قبول العقل له"[60].

---

(57) الإغريق تاريخهم وحضارتهم، دكتور سيد أحمد على الناصري، دار النهضة العربية، القاهرة، 1977، ص193.

(58) Huby (p) "The first discovery of the free will problem philosophy" vol. XLII, October, 1967, p. 353.

(59) نقلاً عن أرنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، ج1، ترجمة لويس إسكندر، مراجعة د/ محمد سليم سالم، مؤسسة سجل العرب، 1966، ص21.

(60) G. stone, The ancient philosophy, university of Oxford, 1946, P. 117.

كذلك ارتبطت فكرة طاعة القانون بفكرة أخلاقية القانون عند اليونان، أو كما يقول باركر: "إن جماع الأخلاق مدنية أم بشرية على السواء هي هبات من القانون الذي يعترف له المجتمع بالسيادة، ولا يوجد في الأدب اليوناني ما يبين السيادة الأساسية للقانون بصورة أخاذة أكثر من ذلك المقال الذي أورده أفلاطون في محاورة أقريطون، ووصف فيه حديثاً بين القوانين وسقراط وهو ينتظر الموت في سجنه، وفيه نرى أفلاطون وهو يجعل سقراط مقرا أن للقوانين حق الولاء الأعظم والأسمى، ومع أن سقراط كان يحلق بروحه في أجواء الحرية فإنه كان يعترف بعبوديته للقانون، وما يصدق على سقراط يصدق على الشعب الأثيني، فقد كان الأثينيون عند اجتماعهم في الساحة العامة أصحاب السيادة تحت قبة السماء، ولكنهم أيضاً كانوا يعترفون بسيادة القوانين"[61].

إذن يمكننا القول مع باركر أن هناك وحدة بين علم السياسة والفلسفة الأخلاقية ووحدة بين هذين العلمين وعلم الفقه القانوني، لأن الشريعة الأخلاقية للدولة هي نفسها القانون أو الصواب، كما أنه لا يوجد أي تمييز بين نظرية القانون المدني ونظرية القانون الأخلاقي، وعلى هذا يكون علم السياسية مثلث المواضيع، وهو ما يثبت وجهة نظر ستون السابقة، فعلم السياسة نظرية للدولة، كما أنه نظرية للأخلاق ونظرية للقانون أيضا[62].

ومع ربط الأثينيين بين الأخلاق والحرية والقانون، فإنهم أدركوا المعنى الدقيق للحرية، ووضعوها في إطار احترام القانون[63]. وأدركوا أيضا الفارق الدقيق بين قيد يفرضه عليهم فرد تحكماً وتعسفاً، وقيد يسلمون به ويحترمونه ليقينهم بأن القانون عندما نص عليه إنما تضمن أمراً خلقياً يوجب الاحترام والطاعة، وتؤيد ذلك أيضاً نظرة أرسطو من ضرورة أن تهتم الدولة بغرس الأخلاق والتربية في نفوس المواطنين بحسب الدستور القائم، وذلك

---

(61) باركر، مرجع سابق، ص77.

(62) باركر، المرجع السابق، ص20.

(63) سباين، مرجع سابق ص26.

لتربية المواطنين على احترام المبدأ الذي يقوم عليه هذا الدستور لأن أي خلل ستشارك الدولة في ويلاته، وهو يقول في ذلك: "لابد من مطابقة التربية لمبدأ الدستور، وإن أنفع القوانين أي القوانين المصدق عليها بإجماع المواطنين تصير لغواً إذا كانت الأخلاق والتربية لا تطابق المبادئ السياسية الديموقراطية والأوليجاركية، لأنه ينبغي أن يعلم حق العلم أنه إذا حاد مواطن واحد عن حسن السلوك فالدولة نفسها تشارك في هذا الإخلال بالنظام"[64].

وقد يكون هناك سبب آخر غير نظري لعدم انفصال الأخلاق عن السياسة يتمثل في أن اليوناني القديم لم يتصور الطبيعة الخارجية بوصفها مجتمعاً عاماً يشمل إلى جانب شعبه شعوباً أخرى، فيضطر إلى اصطناع مباديء أخلاقية مختلفة وبالتإلى مباديء سياسية بنفس درجة الاختلاف، وإنما اقتصر على شعبه وجعل الصلة بينه وبين الشعب هي التي تحدد موقفه الأخلاقي والسياسي.غير أن البعض يعتقد بعكس ذلك مميزا بين ما يسميه عصر الروح اليونانية الحقيقية الذي لم يشهد أي تفرقة بين المدينة وبين العالم الخارجي والعصر الذي انحطت فيه الروح اليونانية وخضعت للمؤثرات الشرقية، وذلك عند الرواقيين وعند أفلوطين[65].

وفي جميع الأحوال فقد انتقلت أخلاقية القانون من المستوي النظري إلى المستوي العملي متمثلة في القوانين ونصوصها، وفي القضاة واستنادهم إلى أخلاقيات القانون، والمشرعين في دلالات تشريعاتهم، ومن ذلك ما يقوله أرسطو عن وظائف الأركون الذي يعني بحماية اليتامى والنساء اللاتي فقدن أزواجهن وهن حاملات، فأي الناس أضر بهؤلاء فللأركون أن يقضي عليه بالغرامة، أو أن يقدمه إلى المحكمة، وكان على الأركون أيضاً أن

---

(64) أرسطو، السياسة، ترجمة إلى الفرنسية بارتملي سانتهيلر، تعريب د/ أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة سنة 1947م، الكتاب الثامن، ب 7، فقرة 20، ص423.

(65) هذا هو رأي د. عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، طـ 5، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979، ص42.

يؤجر أملاك اليتامى والإبيكليروس وأن يرتهن أملاك المستأجر، فإذا أبى الوصي أن يمنح القاصر ما هو محتاج إليه فللأركون أن يلزمه بدفع ما يعدل ذلك من المال.[66] ويأخذ أرسطو عن ثيوكديدس أيضا أن القضاء كان من أهم اختصاصاته النظر في دعاوى إساءة معاملة اليتامى، أو إساءة إدارة أموالهم[67].

بالاختصار، لقد كانت النصوص القانونية مستمدة من قواعد أخلاقية، تؤيدها الوقائع والأحداث، دون أان يفت في عضدها شيء، اللهم إلا محاكمة سقراط...

---

(66) أرسطو، دستور الآثنيين، ص154.

(67) المصدر السابق، ص146.

الفصل الثانى

العدالة بين سقراط والسوفسطائيين

تمهيد

أولاً: جذور فكرة العدالة (العدالة عند بعض الطبيعيين).

ثانياً: العدالة عند السوفسطائيين

أ - العدالة والقانون الطبيعي

ب - العدالة والقانون الوضعي

ثالثا: العدالة عند سقراط

جـ - العدالة والفضيلة

د - العدالة والقانون

العدالة بين سقراط والسوفسطائيين

تمهيـد

يحاول هذا الفصل الإجابة على عدة إشكاليات من قبيل:

1 - ما هي العدالة عند سقراط والسوفسطائيين؟

2 - هل ترتبط العدالة بنوع القانون؟ وإذا كان الأمر كذلك فأي القوانين تلك التي تمثل العدالة، القانون الطبيعى أم القانون الوضعي؟

3 - ما هي مبررات سقراط لطاعة القانون؟

4 - هل يجوز الخروج على القوانين إذا كانت ظالمة؟

ولكي نجيب على هذه الاسئلة لا بد من العروج أولاً على جذور نشأة القانون قبل السوفسطائيين، وتحديداً عند الطبيعيين الأوائل، حيث وضوح رؤيتهم للعدالة كمفهوم حثت عليه الطبيعة وعملت على إحيائه، ومدى ارتباط تلك العدالة بالقانون الكسمولوجي الذي يحكم مسارات الكون، ثم يعرض لمفهوم العدالة لدى السوفسطائيين، وكيف فهموا العدالة ووضعوها في الأطر الأخلاقية ثم السياسية ثم القانونية، وكيف انقسموا حول الأخيرة إلى مؤيدين للعدالة القائمة على أسس القانون الطبيعي مثل أنطيفون وهيبياس، ورؤيتهم أن العدالة تتخطى حدودها الطبيعية إذا ما تخطت معالم القانون الطبيعي، وهو ما يدعونا إلى معرفة القانون الطبيعي والفروق بينه وبين القانون الوضعي والذي يمثله بروتاجوراس وثراسيماخوس، وأخيراً مدى ارتباط تلك العدالة بالقانون سواء كان طبيعياً أم وضعياً.

ثم نتناول العدالة عند سقراط، وكيفية ارتباطها بالفضيلة كمبدأ وغاية، ثم الأطر العامة لقيام العدالة السقراطية حيث المساواة بين الجميع من ناحية، والاستناد إلى مبادئ القانون وأحكامه من ناحية أخرى، وهو ما ظهر بوضوح في الموقف السقراطي المؤيد تماماً لدولة القانون حتى وإن كان جائرا، وهو ما دعا برنت إلى القول: "إننا لنعد سقراط رجل قانون وفضيلة أكثر منه رجل سياسة، وإن هذا القانون الذي احترم مبادئه هو الذي أودى بحياته"[1]، وهو ما يثير العديد من الأسئلة حول سقراط مثل: هل أعدمت العدالة سقراط، أم أعدم سقراط العدالة؟ وهل يكون موقفه من القانون موقفا مساندا للدولة ولهيبتها أم مضيعا لكرامتها ومكانتها أمام رعاياها على أقل تقدير باعتباره قد ترك لها الفرصة للإجرام ضد الفلسفة.

ولكن ارتباط سقراط بالقانون، وسعيه لتحقيق العدالة من وراء القانون لهو أكبر دليل على سيادة مبادئ العدالة من فضيلة وأخلاق وانصياع للقانون.

أولاً: جذور فكرة العدالة (العدالة عند فلاسفة الطبيعة الأوائل):

بعد انتهاء مرحلة التفكير الخرافي الأسطوري لدى اليونان، ظهرت بوادر التفكير الفلسفي الممنهج على يد فلاسفة كونوا مدارس مثل الإيلية والأيونية والفيثاغورية وهؤلاء يطلق عليهم إجمالاً اسم فلاسفة الطبيعة[2].

ورغم أن مباحثهم الكسمولوجية قد صنفتهم بوصفهم فلاسفة لا يبحثون إلا في الكون وآلياته وعلة وجوده ودراسة ظواهره، فإنهم أيضاً قد عنوا بدراسة بعض المشكلات الواقعية، وتحديداً مثل إشكالية العدالة والقانون[3]

وكان هيرقليطس أول من بحث في إشكالية العدالة، وكيفية ارتباطها

---

(1) Burent, Early Greek Philosophy, 4ch, ed, Adam, Charles Black, London, 1975, p. 731.

(2) Ehrenberg (v): From solon to Socrates, 2nd ed Methuen & Co LTD, London, 1976. p.57.

(3) Kaufman (w): Philosophical classics, basic texts selected, vol. I, prentice-Hall, V. S. A. 1961, F 44, p. 80.

بالقانون، حيث أقام فلسفته على أربعة محاور رئيسية هي كالتالي:

1 - المنشأ الإلهي للعدالة:

كان هيرقليطس مؤكداًعلى أن العدالة هبة إلهية للبشر كي يستطيعوا العيش والتعامل فيما بينهم، وأن أحداً لا يستطيع أن يتخطى تلك العدالة الإلهية، ذلك لأنها مفطورة في النفس فيقول: "إن الشمس لا يمكن أن تتجاوز نطاقها المرسوم، فإن فعلت فإن الإيرنيس خادمات العدالة سوف يكشفن أمرها[4].

2 - ارتباط العدالة بالقانون:

ربط هيرقليطس بين العدالة والقانون الإلهي من ناحية، وبينها وبين القانون البشري من ناحية أخرى، فأصبحت (العدالة) تعني الانصياع التام للقانون الإلهي، إذ يقول: "إن كل القوانين الإنسانية إنما تستند إلى القانون السماوي الأوحد الذي لا حد لقدرته والذي فيه الكفاية وأكثر من الكفاية لكل هذه القوانين"[5].

وفضلا عن ذلك فإن القوانين البشرية تستمد قدسيتها من ذاك القانون الإلهي، من حيث اعتمادها على ما هو مشترك بين الجميع وهو " العقل "، وفي ذلك يقول هيرقليطس: "إذا تكلم الناس بالعقل فيجب أن يتمسكوا بما هو مشترك للجميع، كما تتمسك المدينة بالقانون، بل يجب أن يكون تمسكهم أشد، لأن جميع قوانين البشر مستمدة من قانون إلهي واحد، يحكم كيفما يشاء، ويشمل كل شيء، بل وأكثر، ينبغي على الإنسان إذن أن يتبع ما هو مشترك للجميع، أي القانون العام، وبرغم أن كلمة Logos عامة فإن

---

(4) سباين، تطور الفكر السياسي، ج1، ترجمة حسن جلال العروسي، دار المعارف، القاهرة، 1954م، ص29.

(5) أرنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، ج1، ترجمة لوس إسكندر، مراجعة د/ محمد سليم سالم، مؤسسة سجل العرب، القاهرة 1966م، ص102.

معظم الناس يعيشون وكأن لكل واحد منهم حكمته الخاصة"[6] ثم يستطرد هيرقليطس ليحفز الجميع على النضال لأجل تلك القوانين فيقول: "يجب أن يحارب الناس من أجل قانونهم Nomos كما يدافعون عن أسوار مدينتهم"[7]، إشارة إلى ضرورة مواجهة الخارجين عل القانون وحماية القانون من العبث به.

3 - العدالة والقانون الأخلاقي:

هكذا يذهب هيرقلطس إلى أن اللوغوس يحمل في ذاته معاني العدالة والحق، وأنهما يتحكمان في مسيرة الكون كله، كما أن هناك إلهة للعدالة، يكون عملها بمثابة مساعدة اللوغوس، فتقوم بمعاقبة وردع الخارجين على القانون من محتالين وكذابين خداعين، يقول هيرقليطس: "سوف تردع إلهة العدالة أولئك الذين يختلقون الأكاذيب وينشرونها، هذا في الدنيا، أما في الآخرة فهناك بعث وعقاب أخروي عظيم"[8].

4 - علاقة العدالة بالأضداد:

يقصد هيرقليطس بالأضداد كل ما كانا صنوين متناوئين وليسا متشابهين أو متقاربين، ويؤكد على أن العدالة تنشأ عن ذلك الصراع بين الأضداد فيقول: "لم يكن الناس ليعرفوا اسم العدالة لو لم توجد هذه الأشياء (أي الأضداد)، فالأولى تتحول وتصبح الأخيرة، والأخيرة تصبح الأولى، كما أنه ليس من الخير أن يحصل الإنسان على كل ما يرغب: المرض مطية الصحة والسعادة، والجوع سبيل الشبع، والتعب طريق الراحة"[9].

---

(6) د. أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2009، ص110.

(7) المرجع السابق، ص110.

(8) Bogomolov (A.S): History of Ancient philosophy, Trans by V. stankerich, progress publisher, Moscow, 1985, p. 19.

(9) د. أحمد فؤاد الأهواني، المرجع السابق، ص109، 110.

وكانت تلك النقاط البارزة هي أهم ما تعرض له هيرقليطس في بحثه عن "العدالة" ، وكيفية ارتباطها بالقانون، وإن كان في أسلوبه بعض غموض فذلك يرجع إلى العصر الذي نشأ فيه والذي اتسمت ظروفه المعيشية والسياسية بالصعوبة البالغة[10]، ولعل ذلك ما دعا بعض الباحثين إلى القول بأنه "وعلى الرغم من غموض هيرقليطس وصعوبة أسلوبه وفلسفته، فقد كان معروفاً في الزمن القديم، حيث عارضه بارمنيدس، وتعرض له أفلاطون بأسلوبه الساخر في محاورتي أقراطيلوس وثياتيتوس، وعرض له أرسطو في كتاب ما بعد الطبيعة، وفهم عنه النسبية في المعرفة، أما أرسطو فجعله من الطبيعيين وتحدث عن مذهبه في النار، على حين أن الرواقيين أخذوا عنه مذهبه في القانون وفي الاحتراق العام، فإذا كنا مع المحدثين رأينا كل مؤرخ يؤول فلسفته على هواه، فبعضهم يقف عند القدماء ويجعله من الطبيعيين الأوائل وبعضهم الآخر يفسره تفسيراً جديداً"[11].

أما إذا انتقلنا إلى فيثاغورس، فقد ربط بين العدالة بوصفها مفهوما من جهة والقانون الطبيعي العام بوصفه آلية لتنفيذ ذلك المفهوم، من جهة أخرى، حيث إن هذا القانون العام يحكم العالم ويستمد وجوده من القانون السماوي الذي يتسم بالوجود الأبدي، وكذا آمن بوجود العقاب الأخروي لمن يخالف ذلك القانون، أو لمن يقصر في أداء واجبه أو دوره المنوط به بواسطة العدالة الكونية[12]. كما أكد على أن الإلهة ثيميس تحكم مملكة زيوس، وإلهة العدالة تحكم مملكة الأرض تماماً كما يحكم القانون المدن الإنسانية[13].

وإذا ما انتقلنا إلى بارميندس وجدناه يؤكد على أن العدالة تستمد من

---

(10) Burnt (g), early Greek philosophy, 4 th ed, Adam & Charles Black, Landon, 1975, p. 118.

(11) د. الأهواني، المرجع السابق، ص114.

(12) موريس تاضروس عبد مريم، الأخلاق بين الطبيعة والعرف في الفلسفة اليونانية، رسالة ماجستير غير منشورة، آداب القاهرة، إشراف د/ أحمد فؤاد الأهواني، 1968م، ص46.

(13) Burnt, op. cit. p. 120.

مبادئ القانون الطبيعي والذي يتميز بالوحدة بين جميع الموجودات من ناحية، وبين البشر والآلهة من ناحية أخرى، كما أن هذا القانون يحمل في طياته العدالة والمساواة بين الجميع، وهكذا يقول بارمنيدس في قصيدته الفريدة: "حملتني الجياد إلى أبعد ما كنت أتوق لأنها قادتني إلى طريق الآلهة المجيد الذي يهدي المستنير بنور المعرفة إلى سائر المدن، وكانت العذارى بنات الشمس يرشدننا إليها وقد تركن مساكن الظلام إلى مساكن النور، وكشفن عن رؤوسهن الغطاء، وتوجهت العذارى إلى إلهة العدالة حاملة مغاليق أبواب النور، وتوسلن إليها بألفاظ عذبة يطلبون منها فتح المغاليق، فلما فُتحت الأبواب أُدخلت العربة والجياد، وقابلتني الآلهة بالترحاب وأخذت بيدي اليمني تخاطبني قائلة: "تحية لك أيها الشاب الذي قادتك إلى مسكني مرشدات خالدات، فليس الذي قادك إلى هذا الطريق البعيد عن الطريق المطروق الذي يسلكه عامة الناس قدر سيء، بل هو القانون والعدالة، وينبغي لك أن تعرف كل شيء، فتعرف الحقيقة الكاملة كما تعرف أيضاً ظنون الناس الفانية حتى تحكم على كل شيء بطريقة معقولة"(14).

ويعلق موللر على قصيدة بارمنيدس بقوله: "إن بارمنيدس كان يلتمس الطريق إلى القانون الطبيعي الذي يمثل العدالة، ولما كان هو وحده ما يعد الحقيقة، لذا يجب أن يخضع كل شيء له"(15).

إنه يرشدنا كما يمكن أن يقال إلى طريق الحق والعدل والذي يمثل المقصد الرئيسى للعناية الإلهية، حيث تحدث أكثر من مرة عن الطريق Hodos، حيث هناك الطريق المألوف عند غيره من الحكماء الذين يطوفون بالمدن ويتلقون العلم من الأفواه ومن التجارب، ولكنه آثر أن يسلك طريقاً

(14) أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة، ط2، 1968، ص85.

- وأيضا: د/ الأهواني، المرجع السابق، ص129.

(15) Moller Boney, The early thinkers, Mussy, London, 1917, p. 23.

- see also: Bogomolov (A.S), op. cit. p. 28.

آخر، إلهياً في جوهره، هو ذلك الذي سارت فيه العربة ترشدها بنات الشمس العذارى، أما طريق الليل والظلام فهو طريق البشر، في مقابل طريق العدل والحق الذي هو مقصد العناية الإلهية"[16].

كذلك أيضاً آمن أنباذوقليس بالعدالة المستمدة من مبادئ قانون الطبيعة، كما ربط بين العدالة والقانون والأخلاق برباط واحد؛ إذ أن الأول هو غاية الآخرين، حيث ينبغي طاعة القانون الخالد، فلا نقترف ما ينهي عن فعله، وإذا ما حدث وخرق أحد نصوص ذلك القانون الإلهي فإنه يلقي في الآخرة عند الحساب سوء العذاب حيث يطرد من النعيم الأعلى ويحكم عليه بالتناسخ مرة أخرى في جسد آخر من العالم الأرضي، أما من سلك في حياته وفقاً لتعاليم هذا القانون، فإنه يحظى عند الموت بحسن الثواب، وهو التحرر من دائرة التناسخ والاتصال بالآلهة[17]، وفي ذلك يقول أنباذوقليس متوسلاً إلى الآلهة"... ولا تدعي باقات المجد والإجلال التي يقدمها البشر تحملك على الأخذ بأيديهم ورفعهم من الأرض، فتنطقين بما لا يسمح به القانون الإلهي، ويتربعون هم بذلك على عرش الحكمة"[18].

إذن هناك إيمان من فلاسفة الطبيعة الأوائل بوجود العدالة، وقد أسندوها إلى مبادئ القانون الطبيعي الذي يحكم العالم ويسير بمقتضاه، مما دفعهم إلى الحديث عن مبادئ تلك العدالة وثواب الراعين لها، وعقاب الخارجين عليها.

ثانياً: العدالة عند السوفسطائيين:

أقام السوفسطائيون دعوتهم إلى العدالة على هذين الأساسين:-

1 - مبادئ القانون الطبيعي وهو ما تجلى بصورة واضحة في النثر اليوناني

---

(16) د. الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية، ص137.

(17) W. C. K. Guthrie: A History of Greek Philosophy Vol II, The pre-Socratic tradition from Parmenides to Democritus, Cambridge university press, Cambridge, 1990, p. 245.

(18) د. الأهواني، المرجع السابق، ص165.

القديم وفي أعمال سوفوكليس[19]، ثم اتخذ هذا النسق المسار الواضح في فلسفة أنطيفون وهيبياس.

2 - مبادئ القوانين بصفة عامة، عرفية أكانت أم وضعية وهو ما تجلى عند بروتاجوراس وثراسيماخوس وكالكليس وكيفالوس وغيرهم من رجال السوفسطائية وهو ما يدعونا إلى دراسة الاتجاهين.

أ - العدالة والقانون الطبيعي:

ارتبط مفهوم العدالة بالقانون الطبيعي منذ القدم في الفلسفة اليونانية، وفي ذلك يقول جيجن: "لا يكاد يكون هناك... لا في الفلسفة اليونانية بوجه خاص ولا في الفكر اليوناني بصفة عامة مفهوم أهم ولا أخص في دلالته على العدالة إلا مفهوم "الطبيعة" وبالنسبة إلينا فقد سار هذا المفهوم شائعا يستخدم في كل وقت ولكننا إذا نظرنا إلى الأمر نظرة تاريخية تعين علينا أن نقول إنه لم يتخذ معانيه الدقيقة المتخصصة إلا عند اليونان"[20].

ويرجع ارتباط العدالة بالقانون الطبيعي إلى الاعتقاد بكون هذا القانون يمثل إرادة الله، ثم بكونه مقياساً للعدل والحق، ففي تمثيلية سوفوكليس "مسرحية أنتيجون" اتهمت أنتيجون بخرق القانون الوضعي عندما أدت الشعائر الجنائزية على جثة أخيها، فإذا بها تنهر الملك كريون قائلة له:

لست أعتقد أن هذا الأمر قد صدر عن زيوس، ولا إلهة العدل المقيمة مع الآلهة الذين فرضوا على الإنسان هذه القوانين وليست أوامرك من السلطان والقوة بحيث تدفع الفانين من البشر إلى إلغاء وتجاوز قوانين الآلهة التي لا تدون ولا تموت، ليس لحياتهم بداية ولا حاضر ولكنها ديمومة ولا يعرف أحد من أين جاءوا ولن أشقى أبداً أمام الآلهة بخرق قوانينها خوفاً من الإنسان[21].

---

(19) Stone (E): The early Greek philosophy, London, 1976, pp. 112, 113.

(20) أولف جيجن، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمة د/ عزت قرني، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، بدون تاريخ، ص229.

(21) س. م. بورا، التجربة اليونانية، ترجمة د/ أحمد سلامة محمد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1989م، ص112،.

أما أنطيفون فقد ربط بين العدالة وطاعة القانون الطبيعي اعتماداً على نسقه الإلهى الذي يتسم بالعدل والثبات والديمومة، كما يتسم أيضاً بالشمولية والكلية[22]. يقول أنطيفون: "تتضمن العدالة في مفهومها (من وجهة النظر العادية) ألا يتخطى المرء أية قاعدة قانونية من وضع الدولة التي يعيش فيها بوصفه مواطنا (أو بالأحرى ألا يعرف عنه أنه قد خرق تلك القاعدة)، وعلى هذا الاعتبار فإذا أبدى الإنسان عظيم تقديره للقوانين أمام الناس، وإذا ما خلا لنفسه أقام وزناً كبيراً لقواعد الطبيعة، فإن مثل هذا الإنسان يكون ممارساً للعدالة بالطريقة التي تلائمه أعظم الملائمة[23]؛ ذلك أن قواعد القوانين شيء طارئ من الخارج، أما قواعد الطبيعة فستكتشف المخطئ ولن يستطيع الفرار من عقابها، أما قواعد القوانين فهي من صنع الاتفاق ويستطيع أي إنسان خرقها وانتهاكها، وهو يقول في ذلك: ثم إن قواعد القوانين وليدة الاتفاق وليست من صنع الطبيعة، أما قواعد الطبيعة فعلى العكس من ذلك تماماً، وبناءً على هذا إذا ما تخطى المرء القواعد القانونية دون أن يكتشف أمره أمام أولئك الذين وضعوا الاتفاق أصبح الرجل في حلٍ من العقوبة وفي منأى عن العار، غير أنه يقع تحت طائلة العقوبة ويلحقه العار إذا ما لاحظته الأعين، والأمر بخلاف ذلك إذا تخطى الإنسان القواعد الكامنة في الطبيعة، فإذا ما كلف الإنسان أية قاعدة من هذه القواعد أكثر مما تطيق فإن العواقب الوخيمة لهذا العمل لن يعتريها نقص في حالة عدم افتضاح الأمر ولن تزداد لو علم الناس بها بل إن الأمر يتوقف على حقائق الأمر ذاته.

ولعل هذا الربط من أنطيفون بين العدالة والقانون الطبيعي كما سبق يرجع إلى عدة أسباب:

- وأيضا: سباين، المرجع السابق، ص30.

(22) Kaufman (w): Philosophical classics Basic texts selected, vol. I, prentice-Hall, U. S. A. 1961, P. 29.

(23) أرنست باركر، المرجع السابق، ص154.

1 - ثقته بأن العدالة لا تنبثق إلاعن أحكام الطبيعة التي تتسم بالثبات والإستقرار[24].

2 - رؤيته لضرورة طاعة أحكام القوانين، وليس خرقها كما قد يبدو من ظاهر النص، وإن كان قد حبذ أن تكون أحكام القانون قائمة على أساس من القانون الطبيعي[25]؛ ذلك أن عدم إطاعة القانون يؤدي إلى الفوضى، والفوضى هي مأساة الجنس البشري[26].

3 - اطمئنان أنطيفون إلى أن أحكام القانون الطبيعي التي تتسم بالديمومة والكلية لن يستطيع أحد الهرب من عقابها، أما القانون الوضعي فإنه يمكن الهرب من عقابه ذلك انه يمنح الجانى والمجنى عليه الفرصة المتكافئة للدفاع عن نفسيهما أمام القضاء، وأن القضاء غير مؤهل لا عقلاً ولا منهجاً للحكم، مما يؤدي إلى الانسياق وراء العاطفة وصاحب الحجة الألحن[27]. وهو ما عانت منه أثينا من قبل، وهو ما شكل فكرة العدالة في معانيها الواضحة عند أفلاطون[28].

ويؤكد تلك الرؤية أيضاً قول أنطيفون: "ليست العدالة هي الخروج على القانون القائم في المدينة التي يكون المرء مواطناً فيها، وذلك أن الإنسان بمقدوره أن يسوس نفسه جيداً للتوافق مع العدالة إذا اتبع القوانين عندما يكون مع الناس، أما عندما يكون بمفرده أي ليس هناك من يراه فإنه يتبع نواميس الطبيعة"[29].

ولعل ذلك هو ما دفع أنطيفون أيضاً إلى توجيه النقد إلى الوضع القائم في أثينا آنذاك، حيث التفرقة بين السادة والعبيد، من ناحية وبين اليونان

---

(24) آرنست باركر، المرجع السابق، ص155.

(25) Stone, op. cit, p. 116.

(26) Kaufman, op. cit, p. 33.

(27) Nahm (m): selections from early Greek philosophy appeciton. Century crafts Inc, New York, 1947.p. 67.

(28) Jones (W.T): A History of western philosophy, Vol I, HARCOURTPRACE, New York, 1980, p.123.

(29) W. Kaufman, op. cit, p. 29.

والبربر من ناحية أخرى، حيث أن العدالة تعني المساواة المطلقة بين الجميع على أسس من القانون الطبيعي الذي لا يفرق بين نبيل ووضيع، ولا سيد وعبد، يقول أنطيفون: "إن من يولدون من أسرة عريقة يلقون منا تبجيلاً واحتراماً، أما من يولدون من أسرة وضيعة فلا نصيب لهم من احترامنا وتبجيلنا، ونحن من هذه الناحية بعيدون عن التحضر، بل قل إننا في مسلكنا نحو بعضنا البعض أقرب إلى الهمجية، لقد وهبتنا الطبيعة مواهب واحدة من كل الوجوه، سواء أكنا من اليونان أم من البرابرة، ولنا أن نلاحظ خصائص أية قدرة من القدرات اللازمة لكل الناس بحكم الطبيعة، فليس بيننا من ينفرد بأية ميزة من هذه القدرات الطبيعية سواء أكان يونانياً أم بربرياً، فنحن جميعاً نستنشق الهواء نفسه من أفواهنا وخياشيمنا"[30].

إذن يمكن القول إن العدالة عند أنطيفون قد انقسمت إلى عدالة قانونية وعدالة اجتماعية كما يقول ستون[31]. فالعدالة القانونية تتمثل في ارتباط العدالة بالقانون الطبيعي وعدم الخروج على أحكامه وشمولية تطبيقه على الجميع، والعدالة الاجتماعية ممثلة في الدعوة إلى الوحدة والمساواة بين جميع أبناء الجنس البشري، اعتماداً على الوحدتين العقلية والبيولوجية.

ولقد شارك أنطيفون في تلك النظرة لاحقه هيبياس، الذي ذهب إلى ضرورة توافر العدالة الاجتماعية التي تستند إلى مبادئ الوحدة بين الجميع، فيوجه خطابه في بيت كالكليس، موجهاً الدعوة إلى جميع اليونانيين إلى نبذ الخلافات وطرحها جانباً وتوحيد الصف، فيقول: "إنني أعتبركم جميعاً أنتم الحاضرين هنا، رفقاء وأصدقاء ومواطنين بالطبيعة لا بالقانون لأن التشبيه بالطبيعة هو الأقرب إلى التشبيه، بينما القانون هو السيف المسلط على رقاب البشر، وغالباً ما يجبرنا على فعل أشياء ضد الطبيعة، فما أعظم العار الذي يلحق بنا إذا نزلنا- نحن الذين نعرف طبيعة الأشياء وأحكم الهلينيين، وقد تلاقينا في هذه المدينة، معقل الحكمة، وفي أعظم وأشهر منزل فيها- إلى

---

(30) Kaufman, op. cit, p. 81.

(31) Stone, op. cit, pp. 123, 124.

هذا الدرك من الوضاعة فيتعارك كل منا مع الآخر كأوضع ما يكون البشر"[32].

ويوصي هيبياس في هذا النص بضرورة إتباع القانون الطبيعي لكي يحقق العدالة الاجتماعية، إذ أنه كان يحلم بمجتمع عالمي واحد تسوده الأخوة الطبيعية بين البشر، وقد أكد كسينوفون في مذكراته هذا الرأي حينما أورد نقاشاً بين هيبياس وسقراط حول طبيعة العدالة وعلاقتها بالقانون، وقد اتفق الاثنان على أن العدالة والقانون يسيران جنباً إلى جنب، وأن الشيء الذي يتصف بالعدل يكون دائماً مطابقاً للقانون، وذلك لأن العدالة والقانون شيء واحد[33]. ولكن ما يضيق به هيبياس أن أولئك الذين يسنون القوانين كثيراً ما يغيرونها، ولذلك فهو يرى أن ثمة قوانين طبيعية غير مكتوبة يطيعها الناس في كل البلاد بطريقة واحدة، وأن هذه القوانين لا يمكن أن تكون من صنع البشر، بل لابد وأن تكون من وضع الآلهة"[34].

وتالياً يمكننا القول أن بعض رجال الحركة السوفطائية من المناصرين للقانون الطبيعى، ولكنهم فقط يربطون بين طاعة هذا القانون وبين العدالة، ويقدمون القانون الطبيعى على ما سواه...

ب - العدالة والقانون الوضعي:

ارتبط القانون بالعدالة عند بعض السوفسطائيين على أسس من القانون الوضعي في اتجاهين:-

الأول: يتمثل في مذهب العدالة والمنفعة ويمثله ثراسيماخوس وكالكليس.

---

(32) أفلاطون، محاورة بروتاجوراس، ترجمة محمد كمال الدين يوسف، مراجعة د/ محمد صقر خفاجة، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 967م، ص77، فقرة 337.

(33) Xenophon., Memorabilia of Socrates, Trans by. RJS waston, in "Socrates Discourses" J. M. Dent & Son LTD, 1954, p. 213.

(34) انظر: أرنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، ص121.

الثاني: ويتمثل في مذهب العقد الاجتماعي والحاجة إلى التشريع ويمثله بروتاجوراس، وهما ما سنعرض لهما بالتفصيل.

أولاً: العدالـــة والمنفعـــة:

تبدأ محاورة الجمهورية بالبحث عن المعنى الاصطلاحي للعدالة واشتقاقاتها، فيبدأ كيفالوس بالقول بأنها تتمثل في الصدق في القول والوفاء بالدين، ولكن ذلك أثار ثائرة سقراط الذي فند ذلك التعريف قائلاً "ألا ترى معي أن هذين الأمرين ذاتيهما قد يكونان صواباً أحياناً وخطأً أحياناً أخرى؟ لنفرض أن صديقاً قد أودع لديَّ أسلحة وهو في كامل قواه العقلية، ثم أراد استردادها بعد أن أصابه مس من الجنون أتراني ملزماً بردها إليه؟ لن يقول أحد أنني ملزم بذلك، أو أنني أكون على حق لو فعلت ذلك، كما لن يعتقد أحد بأن من واجبي قول الصدق لمن كان في مثل حالته"[35].

ولعل الصدق في القول والوفاء بالدين هما من القيم الأخلاقية التي لا مراء فيها، ولكنها لا تدل على العدالة بحال من الأحوال، إذ أن المنهج الكيفي بين الاصطلاحين مختلف[36]. كما أن تلكما الصفتين أقرب إلى الفلسفة الأخلاقية البحتة، في حين أن العدالة أقرب إلى الاشتقاق السياسي البحت.

ثم يأتي بوليمارخوس ويحاول وضع تعريف للعدالة ينال قبول سقراط فيقول بأنها تعني إعطاء كل ذي حق حقه، وهو تعريف رجال الأعمال كما يقول برنت[37]. ولكن سقراط أيضاً يرفض هذا الرأي، وينتهي به المطاف إلى أن العدالة هي مساعدة الأصدقاء وإلحاق الشر بالأعداء[38].

---

(35) أفلاطون، محاورة الجمهورية، ترجمة ودراسة د/ فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1985، فقرة 331، ص179.

(36) Copleston (F): A History of philosophy, Vol. 1, part I, image books, New York 1962. p. 63.

(37) Burent, op. cit. p. 103.

(38) أفلاطون، محاورة الجمهورية، فقرة 332، ص180.

1 - العدلة حق الأقوى وليست قوة الحق

أما ثراسيماخوس فقد انتقد القوانين القائمة والتي تشرع العدالة بحسب أهوائها، وذهب إلى رأى حقيقةً ملفت للنظر حيث قال بأن العدالة تقوم على منفعة ومصلحة الأقوى، وتدور مع تلك المصلحة أينما دارت فيقول: "في كل حالة تضع الحكومة القوانين لصالحها، فالديموقراطية تضع قوانين ديموقراطية، والملكية تجعلها ملكية وهكذا الحال في الأنواع الأخرى، وبعد سن هذه القوانين تعلن الحكومات أن ما هو مشروع عادل بالنسبة إلى رعاياها إنما هو ما فيه صالحها هي ذاتها وتعاقب من يخالف ذلك على أنه خارج على القانون والعدالة فهذا إذن ما أعنيه، فللعدالة في جميع الدول معنى واحد، وهو صالح الحكم القائم، ولما كان المفروض ضرورة هو أن الحكومة هي الأقوى فالنتيجة الوحيدة هي أن مبدأ العدالة واحد في كل شيء وهو صالح الأقوى"[39].

وقد كان ثراسيماخوس بذلك يصف وضعاً قائماً بالفعل وينتقده بشدة، إذ أن العدالة من المفترض أن تكون مستقلة وذات سيادة أي لا تبحث عن مصلحة أحد ولا تحابي أحداً، ولكن ما يحدث هو العكس، إذ أن الطبقة الحاكمة في كل دولة هي التي تضع القوانين التي تراها أحفظ لمصالحها، والطبيعة هي حكم القوة وليس حكم الحق والعدل، ولو فرضنا صحة هذا الرأى فإننا بذلك نسير من مرحلة الدولة إلى مرحلة اللادولة، وهو ما يؤذن بالخراب والدمار الوشيكين...

ويذهب كالكليس أيضاً إلى فكرة مشابهة في محاورة جورجياس، حيث يقول بأن العدالة الطبيعية هي حق الرجل القوي، وإن العدالة القانونية هي ذلك الحاجز الذي تقيمه جماعات الضعفاء لحماية أنفسهم فيقول: "لو وجد رجل لديه القوة الكافية لداس بقدميه كل تعاليمنا وتعاويذنا وتمائمنا، وكل

---

(39) أفلاطون، محاورة الجمهورية، المصدر السابق، فقرات 338، 339، ص195.

قوانيننا التي تتعارض مع الطبيعة"[40]. ولاشك أن ذلك المذهب يمثل قمة الإجرام في حق العدالة إذ أنه يسلبها من إطارها المبدئي، ليضعها تحت أقدام أشخاص، ولأنه ينزع عنها شموليتها واستقلالها ليجعلها مشخصة في نفوس الأقوياء.[41]

وبذلك رفض كالكليس كل القوانين التي من شأنها أن تضع قيوداً على الأقوياء، أو تحد من حريتهم لأن الحق عنده يدور مع القوى، أياً كانت تلك القوة[42]. وهو ذاته المعنى الذي نجده مسيطراً على التاريخ اليوناني كله، فعلى سبيل المثال نجد قول سفراء أثينا لسفراء إسبرطة في المفاوضات التي سبقت الحرب البيلوبونيزية "لقد كان المعمول به دائماً أن صاحب القدرة الأعظم يجب أن يسيطر على من هم دون قدرته." ([43])

والمعنى نفسه نجده أيضا في قول فاتحي جزيرة ميلوس لسكانها: "إنكم تعلمون كما نعلم أن الحق في هذا العالم لا يقوم إلا بين الأنداد في القوة، أما إذا كان هناك أقوياء وضعفاء، فللأقوياء أن يفعلوا ما يستطيعون فعله وعلى الضعفاء أن يتحملوا ما يجب عليهم تحمله، إننا نعرف عن الآلهة ما ورد في الروايات، أما عن الناس فالحقيقة التي نعلمها أن قانون الطبيعة يقضي - ولا راد لقضائه - بأن لهم أن يحكموا كلما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً"[44].

2 - العقد الاجتماعي والتشريع والعدالة:

وهو ذلك الاتجاه الذي يمثله بروتاجوراس إذ يتحدث عن بدايات نشأة الخلق واقتتالهم مع بعضهم البعض حتى خشى زيوس أن ينقرض النوع

---

(40) Plato, Gorgias, Translated into English by B. Jowett, in great books of western world (7) thirteen printing, university of Chicago, 1988, 484, p. 543.

(41) Martian Bernal: Black Athena, Vol I, London, 1987.

(42) Gorgias, 483, 486, pp 543, 546.

(43) أرنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، ص137.

(44) نفس المرجع، ص138.

البشري فأرسل هرمس إليهم يحمل الوقار والعدالة لتكون هي المبادئ النظامية التي تتبعها المدن والمجموعات التي تسودها الصداقة والسلام، وسأل هرمس زيوس كيف ينشر العدالة والوقار بين الرجال، وهل يوزعها كما توزع الفنون بمعنى أن توزع بين قلة مفضلة فقط فيأخذ الرجل الماهر الكفاية من علم الطب أو من أي فن آخر، مثل أي رجل غير ماهر؟ أتكون تلك الطريقة هي التي توزع بها العدالة والوقار بين الناس؟ أم يتم توزيعها على الجميع، فقال زيوس "بل للجميع، فأنا أفضل أن يأخذ كل بنصيب ولا يمكن أن توجد المدن إذا حظى عدد قليل من الناس فقط بنصيب من الفضائل كما هو الحال في الفنون، وأبعد من ذلك: عليك أن تصدر قانوناً بأمري بأن من لا يملك نصيباً من الوقار والعدالة سوف يحكم عليه بالموت كالمنبوذ في الدولة" ثم يختتم حديثه بقوله: "هذا هو السبب يا سقراط في أن الآثينيين والجنس البشري عامة إذا ما أثير سؤال حول النجارة أو أي فن ميكانيكي آخر لا يسمحون إلا للقليل منهم بالاشتراك في مشاوراتهم وحينما يقحم أي فرد آخر نفسه عليه- أي هذا الفن - فإنهم كما تقول لا يعترضون إذا لم يكن من القلة المفضلين وهذا أمر طبيعي فيما أرى، ولكن حينما يتناولون موضوع الفضيلة السياسية التي تتطلب نوعاً من العدالة والحكمة فإنهم يتقبلون أي شخص يتحدث عنها، وهذا أمر طبيعي، ذلك لأنهم يعتقدون أن كل إنسان ينبغي أن يحظى بنصيب من هذا النوع من الفضيلة وأن الدول لا يمكنها أن توجد إذا كان الأمر على النقيض من ذلك"[45].

إذن يؤكد بروتاجوراس على أن العدالة هي هبة إلهية، أي قد وزعتها الآلهة على البشر، وهي الفكرة التي سنجد صداها بعض الشيء عند سقراط، ولكن القوانين لدى بروتاجوراس هي الآلية المخولة بتنفيذ تلك العدالة، حيث أن العدالة تعني المساواة المطلقة بين الجميع أمام القانون. يقول بروتاجوراس: "إن المدينة ترسم القوانين التي وضعها القدامى

(45) Plato, Protagoras, Translated into English by B Jowett, in Great Books of western world, thirteen printing, university of Chicago, 1988, pp. 322, 323.

المشرعون المجيدون فيعطي الشاب هذه القوانين ويتمثلها في سلوكه سواء أكان حاكماً أم محكوماً، ومن لا يلتزم بها فإنه يعرض نفسه للمحاكمة أو للتقويم، وهذا هو الإجراء الذي يتخذ لا في بلادك فقط بل في بلاد أخرى كثيرة إذ أن العدالة تسوي بين الناس جميعاً" [46]

كما نادى بروتاجوراس بضرورة احترام القوانين التي حازت على اتفاق الناس، لحفظ حقوقهم، وأكد على ضرورة المساواة بين الجميع أمام القانون، أما إذا انحرف أحد عن تلك القوانين فإن هناك عقوبات رادعة وجزاءات متعددة بتعدد أشكال وصور ذلك الخروج عن القانون.[47]

ويعتقد بروتاجوراس بأن المدرسة والأسرة والدولة والقوانين كلها مؤسسات تربوية لتوعية الناس بالخير، حتى لا يكون أمام المذنب أي مبرر لإجرامه، دون أن نعتبر أن العقوبات التي توقع طبقا للقوانين تمثل ثأراً من المجرم، بل يعتبرها وسيلة للتهذيب والتربية وتقويم السلوك، وكذلك تعد ردعاً للآخرين عن الإقدام على الفعل الإجرامي[48].

وتلك هي أهم ما ورد من رؤى لدى فلاسفة السوفسطائية حول العدالة.

ثانياً: العدالة عند سقراط: (470: 401ق.م)

ربما تتجلى روعة سقراط في كون فلسفته النظرية كانت مطبقة في حياته العملية[49]. كما أن بساطته في حياته أكسبته حب العامة، بما أضفى على فلسفته الصبغة الواقعية ومن ذلك قيل إنه هو الذي أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض وجعلها تسوس أفعال البشر[50].

---

(46) Plato, Protagoras, op. cit, p. 323.

(47) Ibid, pp. 324, 325.

(48) Copleston, A History of philosophy, part 2, Vol. I, image books, New York, 1986, p. 42.

(49) ثيوكاديس كسيديس، سقراط، ترجمة طلال السهيل، دار الفارابي، بيروت، بدون تاريخ، ص51.

(50) د/ محمد ممدوح، سقراط اغتيال العقل، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، المنصورة، 2014، ص41.

ولقد مرت فكرة العدالة عند سقراط بمرحلتين هامتين، تمثل الأولى الربط بين العدالة والفضيلة ثم العلاقة بين العدالة والقانون وهي التي قد تؤصل بدورها لفكرة الأصل الإلهى للقوانين، ثم وجوب طاعة هذه القوانين، وتفصيل ذلك فيما يلي:

1 - العدالـــة والفضيلـــة:

يذهب سقراط إلى أن العدالة توجد في الدولة بالمثل تماماً كما توجد في الفرد لأنها تمثل قمة الفضائل فيقول: "إن العدالة وهي موضوع بحثنا، إن كانت توجد في الفرد بوصفها فضيلة له فإنها توجد أيضاً في الدولة"[51]. ويعلق زاكوليس على ذلك بقوله "إن سقراط يريد تأسيس الدولة كلها على مبدأ العدالة المدعومة بالفضيلة وهو المبدأ الذي تجلت روعته عند أفلاطون في برنامجه التربوي والتعليمي والذي لا يدع شيئاً للظروف، بل يهتم بالطفل منذ الميلاد وحتى إقامة الجنائز والطقوس، وذلك لا يكون إلا في دولة شمولية تلك التي غرس مبادئها الأولى سقراط وحاول أفلاطون جني ثمارها، إلى الحد الذي معه نستطيع القول إن جمهورية أفلاطون كانت في الأصل مبادئ سقراطية لكنها صبغت بالفلسفة الأفلاطونية"[52].

2 - العدالـة والقانـــون:

ربط سقراط بين العدالة والقانون وذهب إلى أن العدالة الحقيقية تتمثل في عدالة القانون وطاعة أحكامه والانصياع التام له وذلك لأن هذه القوانين ذات منشأ إلهى، كما يذهب سقراط إلى عدم تعارض القانون مع العدالة الإلهية لأنه رمز لها، وهو في ذلك إنما يبحث عن وحدة المجتمع وتماسكه تحت سلطة القانون لينفي بذلك روح الفردية التي عمل السوفسطائيون على نشرها[53].

---

(51) أفلاطون، محاورة الجمهورية، فقرة 368، ص226.

(52) Zacoulice (M. B): Human Rights in the philosophy of Greek, university of oxford, London, 1963, p. 73.

(53) د. مصطفى النشار، تطور الفلسفة السياسية من صولون حتى بن خلدون، الدار المصرية السعودية للنشر والتوزيع، 1999م، ص43.

ونستطيع الوقوف على علاقة القانون بالعدالة عند سقراط من خلال النقاط التالية:

أ - تقديس سقراط للقانون:

لقد بلغت القوانين عند سقراط مبلغاً من التقديس والاحترام ما لم تبلغه عند كثير من فلاسفة اليونان، وانتهت حياته العملية والنظرية بطاعة مطلقة للقانون، يقول باركر: "تتميز حياة سقراط بعاملين اثنين ألا وهما الثبات في أداء واجبه المدني، والإصرار على رفض تخطي حدود القانون المدني"(54).

ومن ثم فقد نظرأرسطو إلى القانون على أنه - في ثباته ووحدته - كالحقيقة الرياضية، فيقول لمحدثه: "لو سألك سائل فيما يتعلق بالأمور التي لك بها معرفة مثل حروف الهجاء، ما عدد الحروف في كلمة سقراط، هل ستخبره أحياناً بشيء، وأحياناً بشيء آخر"(55). فالقوانين طبقا لسقراط بمثل هذا الثبات وتلك الوحدة، وهذا هو الذي دفع سارتون إلى القول: "إن سقراط يشعر شعوراً عميقاً بالواجب واحترام القانون"(56).

والأدلة كثيرة على ولاء سقراط للقانون كما وردت في محاورتي أقريطون والدفاع وكذا في مذكرات كسينوفون، حيث رفض الهرب من السجن مع أن القانون كان يعذر الهاربين في مثل هذه الظروف، فضلا عن رفضه الحكم على قادة الأرجينوساي، وأيضا رفضه استجداء المحكمة إلى الحد الذي جعل "هيد" يقول إن سقراط أعدم نفسه عندما استسلم للقضاة ولم يدافع عن قضيته بجدية وأنه قد ساهم في قتل العدالة عمداً في

---

(54) أرنست باركر، المرجع السابق، ص160.

(55) Plato, Akreton, Trans by M. A. Jowett: in the dialogues of Plato, Vol. III, oxford, at the clarendon, press, London. 1953. p. 75.

(56) سارتون، تاريخ العلم، المرجع السابق، ص67.

مهدها[57]. وكل ذلك شهد له بصدقه في تقديس القانون، مما دفع سارتون إلى القول "إن محاورة أقريطون هي أعظم دفاع عرفها العالم عن القوانين"[58]. وتلك الإشكالية برمتها حاولت تقديم رؤية كاملة لها ى كتاب "سقراط اغتيال العقل" لأؤكد في النهاية أن سقراط كان شهيداً للرجولة والمبدأ، وليس شهيداً لسياسة أو الدين...

ب - الأصل الإلهي للقوانين:

ميز سقراط بين نوعين من القوانين: قوانين مكتوبة وهي ما تواضع عليها البشر، وقوانين غير مكتوبة وهي التي من صنع الآلهة أي أن الآلهة قد قصدت بها تحقيق العدالة، ومن المؤكد أن هذين النوعين معاً من الواجب طاعتهما؛ ذلك أن القوانين لها قدسيتها الخاصة، التي لا ينبغي التعدي عليها، وإذا كانت القوانين البشرية إن هي إلا صورة للقوانين الإلهية وقد نقشتها الآلهة في قلوب البشر، فإن القوانين البشرية تستمد قيمتها وقدسيتها من القوانين الإلهية التي هي نموذج لها[59].

ويشهد كسينوفون باعتقاد سقراط في المصدر الإلهي للقوانين وهو ما يتجلي في الحوار الذي أجراه مع هيبياس وضمنه مذكراته كما يلي:

سقراط: هل تعرف قوانين لم تكتب؟

هيبياس: نعم إنها القوانين التي لا تختلف في جميع البلدان والتي تبحث في موضوع واحد.

سقراط: هل تستطيع القول أن الناس هم الذين وضعوها؟

هيبياس: كيف يصح ذلك ما دام البشر لم يستطيعوا أن يجتمعوا كلهم

---

(57) Hude (W.De): The five great philosophies of life, coller books, new york, 1961, p. 56.

(58) سارتون، تاريخ العلم، ج2، ترجمة عدد من العلماء، تحت إشراف د/ إبراهيم مدكور دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ، ص76.

(59) د. أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان، ص153.

وهم لا يتكلمون لغة واحدة.

سقراط: من الذي وضع هذه القوانين إذن في رأيك؟

هيبياس: أعتقد أن الآلهة هي التي أوحت بها إلى البشر، لأن القانون الأول لدى الناس جميعاً هو احترام الآلهة"[60].

فالقانون نشأ عن طريق الآلهة، وقصد به توخي العدالة والخير وهما النقطتان التي طورهما أفلاطون فيما بعد[61]. لكن هل نستطيع القول مع هيد بأن سقراط أعدم العدالة باعتقاده بأساسها الإلهي*، بعلة أنه قد رضى بحكم الإعدام ظلماً، من دون أن يحرك ساكناً أو يبدي ضجراً أو ألماً أو يظهر أي رفض، أو يحسن الدفاع عن نفسه، فهل رسخت العدالة في ضميره التسليم بأحكام القوانين حتى لو كانت ظالمة، وهو ما يدعونا إلى بحث رؤية سقراط في وجوب طاعة القوانين.

ج - وجوب طاعة أحكام القانون:

ذهب سقراط إلى أن القانون هو الحكم الذي تجب طاعته، حيث أنه في طاعته تكمن قوة وصالح الدولة، وفي الخروج عليه سقوط لهيبة الدولة، وهي الفكرة التي أخذها عنها فيما بعد أفلاطون وأرسطو وشيشرون في

---

(60) Xenophon: Memorabilia of Socrates, Trans by R. JS. Watson in "Socrates. Discourses, J. M Dente son LTD, London, 1951, p. 112.

(61) Hude, op. cit. p. 126.

(*) يلاحظ أن الوضع السياسي في بلاد اليونان كان هو مقياس ومعيار الحركة الفكرية، فأيام سقراط لم يكن هناك استقرار سياسي، وكان داعية إلى الفضيلة مثله مثل زينون ولكن نهايته كانت الإعدام، بينما نهاية زينون كانت التكريم، وذلك لاختلاف الظروف السياسية بين العصرين، حيث صدر نص قرار التكريم يقول "حيث أن زينون.... أقام بمدينتنا هذه عدة سنين لتعليم الفلسفة، وحيث اتضح أنه من أهل الاستقامة في جميع الأمور، وأنه دأب على حث تلاميذه على لزوم الفضيلة، فقد رأى الشعب أن يمدحه على رؤوس الأشهاد وأن يمنحه تاجاً من الذهب، وأن يشيد له قبراً من بيت المال، وأن المال اللازم لهذا العمل كله يسلم حالاً لمباشرة مصالح الدولة، حتى يعلم الناس جميعاً أن أهالي آثينا يكرمون أرباب الفضل أحياء وأمواتاً".
- نقلاً عن د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، ص49.

تصنيفهم للدول الصالحة التي تلتزم بحكم القانون، وللدول الفاسدة التي لا تقيم للقانون وزناً؛ وهو يقول عن طاعة تلك القوانين: "هب أن جاءتني القوانين والحكومة تساءلني، حدثنا يا سقراط ماذا أنت فاعل؟ أتريد بفعلة منك أن تهز كياننا، هل تتصور أن دولة ليس لأحكام قانونها قوة ولا تجد من أفرادها إلا نبذاً وهجرا أن تقوم قائمتها فلا تندك من أساسها"[62].

ومن بعد ذلك تقبل سقراط الحكم بالإعدام مفضلا ذلك على أن يفر من قانون الدولة، لأن الرجل الحق بنظره لا يفر من القانون مهما كانت العاقبة، وفي هذا يقول أرنولد توينبي "لقد أبى سقراط أن يروغ من حكم الإعدام أو يتحاشي تنفيذه بالفرار من السجن ومغادرة البلاد، ولم يكن هدفه على خلاف مرمى أرخيلوخوس، هو النجاة بحياته، بل لقد أصر على فقدانها، كما كبد آثينا في إجباره إياها على أن تختار أحد أمرين، إما احترام ضميره وإما إزهاق روحه، هزيمة أدبية أشد بلاءً من الهزيمة التي منيت بها على يد إسبرطة"[63].

وبذلك يكون سقراط قد أقام الدولة على أساس القانون الذي يعد حكما فاصلاً بين الجميع ومقرراً للحقوق والواجبات وملزماً بالحد الوسط الذي تستقيم عليه الدولة، إلى درجة جعلته يقدم نفسه فداءً لاحترام هذا القانون[*] بغض النظر عن مدى العدل في القرار من عدمه، لذا فإنه لا مفر

---

(62) Plato, Akreton, op. cit, p. 82.

(63) أرنولد توينبي، تاريخ الحضارة الهلينية، ترجمة رمزي جرجس، مراجعة د/ محمد صقر خفاجة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1963م ص2.

(*) إن ثبات سقراط أمام المحكمة دفاعاً عن إطاعة وثبات القانون واحترام أحكامه ورفضه للهروب من أحكام ظالمة يخالف الفهم المسيحي لمقاومة الظلم حيث يرى القديس أوغسطين أن ولاء الأفراد للدولة مشروط بعدم الظلم، فإذا ما سنت الدولة قوانين ظالمة فلا طاعة لها، فيقال في ذلك: "يلزم الإنسان بإطاعة الحكام المدنيين بمقدار ما تتصل بالعدالة، ولهذا السبب، إذا كان هؤلاء الحكام من مغتصبي السلطة وليس لهم حق عادل بها، أو إذا أمروا بفعل أشياء غير عادلة فإن المواطنين ليسوا ملزمين بإطاعتهم إلا في حالات خاصة كما في حالة تجنب فضيحة أو خطر معين.

انظر د. ملحم قربان، القانون الطبيعي، ط 3، دار لبنان للطباعة والنشر، بيروت، 1996، ص43.

من التسليم بأن سقراط كان من أعظم المفكرين على مدار التاريخ، وأن موته يعد اغتيالاً للعقل في مهبط العقل وإنكسافاً للنور في بلد النور، وبأن موته كان فداءً قدمه كى تستطيع المبادئ التي نادى بها أن تشق طريقها إلى جميع الناس، وأن تصبح بمثابة المبادئ الأساسية الخالدة التي ستسير عليها الإنسانية حتى هذا الحين[64].

(64) د. عبد الرحمن بدوي، أفلاطون، وكالة المطبوعات، الكويت 1979م، ص65.

الفصل الثالث

العدالة عند أفلاطون

تمهيد

أولا: ماهية العدالة

ثانيا: العدالة والفضيلة

ثالثا: أنماط العدالة

أ - العدالة الاجتماعية

ب - العدالة السياسية

جـ - العدالة القضائية

رابعاً: - القانون والأخلاق

العدالة عند أفلاطون

تمهيد:

يطالعنا التساؤل بين الحين والحين، والألم يعتصر نفس السائل، أين العدالة الاجتماعية؟!

هذا السؤال منهجياً خطأ، لأنه يواجه النفس البشرية بما لا تطيقه من عيوب، ولكن الصواب أن نسأل كيف يمكن تحقيق العدالة؟! أي ماهى الآليات المقترحة لضمان تحقيق العدالة الاجتماعية؟! هذه الآليات كانت هي مبحث أفلاطون وشغله الشاغل إذ حاول بناء جسور الثقة بين الفلسفة التطبيقية وبين الجمهور، فكانت ثمرة هذا النداء بالعدالة الاجتماعية وفق أطر ومضامين صحيحة فلسفياً، وإن عازها بعض الواقعية كى يمكن حدوثها!! إذاً، أفلاطون في هذا الإطار يحاول تقديم رؤية فلسفية ذات منهج واضح لعلاج اشكالية العدالة الاجتماعية.

ثم هناك إشكاليه كبرى أيضاً، وهي العدالة السياسية، تلك التي يقصد بها أفلاطون تقسيم العمل بين فريق العمل الواحد وصولاً إلى أعلى جودة واتقان، وتقسيم أنواع الأعمال بين الأفراد المختلفين والمؤسسات المختلفة لضمان الوصول إلى الكفاءة التامة والسعر المناسب والجودة العالية، تلك كانت محاور العدالة السياسية عند أفلاطون.

أيضاً يمكننا القول أن أفلاطون رغم حديثه عن العدالة السياسية إلا أنه كان أكثر بعداً عن مبادئ العدالة عندما دعا إلى تقسيم المجتمع إلى ثلاث

طبقات، طبقة الحكام، وطبقة المحاربين، وطبقة الصناع، وأراد بكل ما أوتى من قوة أن يحافظ على عدم اختلاط هذه الطبقات وتداخل اختصاصاتها ليمنع بذلك وبالاً مؤكداً على الدولة، إلا أن افلاطون على الرغم من تقسيمه للمجتمع على أساس طبقى، لم يكن داعياً إلى التحجر الطبقى، بل دعا إلى الانفتاح بين الطبقات كافة، فقد يولد طفل ذكى لأحد أفراد طبقة الصناع، ويستحق أن يلتحق بطبقة الحكام، فلا يُغلق أفلاطون الباب في وجهه، بل يصنع مناهج تعليمية معينة يمكنها من إجراء عمليات التفريغ بعد ذلك، حيث أن اجتياز هذه المراحل التعليمية هو الذي يحدد الانتماء الطبقى للشخص، وتالياً لا يكون أفلاطون متحجراً ولا عنصرياً، ولكنه كان متفتحاً بالقدر الكافى، ولكن على الطريقة الأفلاطونية.

إجمالاً، لقد حاول أفلاطون تقديم رؤيه لإشكاليتين كبيرتين هما:

- هل من سبيل إلى تحقيق العدالة الاجتماعية؟؟
- هل يمكن تحقيق العدالة السياسية؟

ثم يحاول أفلاطون تقديم رؤية جديدة للعدالة القضائية ودور القضاء في ارساء دعائم العدالة، ثم يقدم رؤية أيضاً في كيفية حماية القوانين من العبث بها أو الخروج عليها، ثم يربط بين القانون والأخلاق تشريعاً وانصياعاً...

وبذلك يكون أفلاطون قد قدم فلسفة راقية في العدالة وتطورها، تلك الرؤية التي أخذها من بعده تلميذه أرسطو وحاول تطويرها...

أولاً: ماهية العدالة

تعمق أفلاطون في البحث عن ماهية العدالة ومقاصدها، إلى درجة جعلت ستون يقول: "إن جمهورية أفلاطون لم تكن سوي بحثاً مطولاً في العدالة"[1].

---

(1) Stone, op.cit, p.131.

وفي ذلك يقول فؤاد صروف في مقدمته لترجمة حنا خباز لجمهورية أفلاطون ما نصه (... نشأت "الجمهورية" عن مناقشة حقيقة العدالة فذكر بعض المتناقشين حدوداً للعدالة لم يلق سقراط صعوبة ما في تفنيدها، ولكن اثنين من أتباع سقراط ذهبا إلى أن الإنسان لا يميل بفطرته إلى العدالة أكثر من ميله إلى التعدي وأنه لا يطلب العدالة لذاتها ولكنه يطلبها لأنه يدرك النتائج التي تحل بالمجتمع اذا أطلق كل عنانه في أعمال التعدي فكأنهما شبها المجتمع البشري كما شبهه شوبنهور بجماعة من القنافذ اقتربت بعضها من بعض طلباً للدفء فكان لابد أن تخز أشواك القنفد الواحد جسم جاره، ولكن اذا جُعلت لكل شوكة غمداً من اللبَّاد أمكنها أن تقترب بعضها من بعض من غير أن تخز إحداها الآخر، فغمد اللبَّاد هذا هو بمثابة القوانين التي يظن أن العدالة مستقرة فيها وإنما هي استنبطت لتمنع الإحتكاك الذي يُحدثه اجتماع الناس وإنطلاقهم في إكفاء رغباتهمم وشهواتهم من غير ما رادع أو وازع، إن الأدلة التي يدلي بها تابعا سقراط قوية وطويلة، تنتهي إلى السؤال التإلى هل تستطيع يا سقراط أن تبين لنا أن العدالة بطبيعتها أسمي من التعدي وأن الأدب أصلح من سوء الأدب اذا كان ذلك في طاقتك فبرهن عليه يا سقراط اذا أردت. أو هكذا قال غلوكون وأديمنتس.

هذا هو مضمون الفصل الأول من "الجمهورية" فأما الباقي فهي رد سقراط على هذا التحديد المطلوب إليه، ولكي يحدد معني العدالة ويُثبت أنها أفضل من التعدي قال: إن أقوم الطرق للوقوف على حقيقتها هو البحث عنها حيث تبدو مظاهرها كبيرة واضحة للعيان، أي في المبادئ التي تجري بموجبها المجتمعات البشرية، أي في الدولة، ولابد أنها ستكون أوضح ما تكون في الدولة المثلي[2]. إذن فقد تتعدَّد ماهية العدالة لدي أفلاطون بتعدد أنواعها واتجاهاتها، ولكنها تشترك في مبدأ هام وخالد، ذلك هو مبدأ

(2) أفلاطون، محاورة الجمهورية، ترجمة حنا جنار، المقدمة للدكتور فؤاد صروف، مجلة المقتطف 1929، ص12.

القسط وعدم الظلم وتحري المساواه المطلقة[3].

ثانياً : العدالة والفضيلة

يذهب أفلاطون أن للنفس البشرية فضيلة، وأنها لا تستطيع إتمام وظيفتها دون فضيلتها[4]. وتالياً تكون الفضيلة هي صحة النفس وجمالها وقوتها، أما الرذيلة فهي مرضها وقبحها وضعفها[5].

وقد قسم أفلاطون الفضائل إلى أربع: الحكمة، الشجاعة، العفة والعدل، ورأي أن فضيلة القوة الشهوانية هي العفة، ولكن هذه القوي المختلفة لابد أن تجمعها وحدة تعلو عليها لكي يتحقق الإنسجام التام بين ما تؤديه من أعمال، فلابد إذن من فضيلة رابعة مهمتها تحقيق الإنسجام بين جميع الفضائل، فهي إذن فضيلة موازنة بين مقتضيات وواجبات كل قوة من هذه القوي، ومن أجل هذا سميت باسم العدالة[6]. فإذا ما تحقق **التوازن** أي **العدالة** بين قوي النفس وفضائلها حصلت النفس على السعادة، وهذه العدالة هي حالة باطنية عقلية أخلاقية تتجاوب مع النظام في العالم المحسوس، ويبدو فيها جمال النفس وصحتها وسيطرة الجزء الإلهي فيها على الشهوات ورغبات الجسد[7]. يقول أفلاطون: "ولكن الواقع أن العدالة، على الرغم من ارتباطها الواضح بهذا المبدأ فإنها لا تتعلق بأفعال الإنسان الظاهرة، بل بأفعاله الباطنة، وبما يختص به الإنسان وما يكون فيه قوامه؛ فالشخص العادل لا يسمح لأي جزء منه بفعل شيء خارج عن طبيعته، ولا يقبل أن

---

(3) جمال البنا، نظرية العدل في الفكر الأوروبي والفكر الإسلامي، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، 1995م، ص92.

(4) أفلاطون، محاورة الجمهورية، فقرة 353.

(5) نفس المصدر، فقرة 444.

(6) Albertbrmo, les grands courantes de la philosophie, du droitetde l'Etat, paris de ed, 1978, p. 32.

- نقلا عن د. مصطفي صقر، المرجع السابق، ص31.

(7) د. عبدالرحمن بدوي، أفلاطون، وكالة المطبوعات، الكويت، 1986، ص214.

- وأيضا: أحمد أمين، وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ص143 - 144.

يتعدي أي جزء من أجزاء النفس الثلاثة على وظائف الجزءين الآخرين، وإنما هو شخص يسود ذاته نظام تام، ويسيطر على نفسه بحيث يعيش على وفاق مع ذاته، ويبث الإنسجام بين أجزاء نفسه الثلاثة، مثلما تنسجم الطبقات الثلاث في السلم الموسيقي، العليا والدنيا والوسطي، وما قد يوجد بينها من أنغام، فبفضل قدرته على الربط بين هذه القدرة وحدها يستطيع أن يقوم بأي عمل يتولاه سواء في ذلك جمع المال، أم إشباع حاجاته الجسمية أو الإشتغال بالسياسة أو بالمعاملات التجارية، ففي هذه الميادين ينظر دائماً إلى السلوك العادل الشريف على أنه ذلك الذي يسهم في تحقيق هذا التوافق في النفس ويري الحكمة في العلم الذي يهدينا إلى مثل هذا السلوك، فأما السلوك الظالم فهو في نظره ذلك السلوك الذي يقضي على تلك الحالة المنسجمة، وأما الجهل فهو الرأي الذي يؤدي إلى مثل هذا السلوك، وعلى ذلك فلا يظن ظان أننا نكون قد جانبنا الصواب اذا أكدنا أننا قد اهتدينا إلى الإنسان العادل، والدولة العادلة، وإلى ماهية العدالة في كل منهما "[8].

وعلى ذلك فإن أفلاطون يربط بين الفضيلة والعدالة، كما أنه عدَّ التعليم منذ بواكير فلسفته بمثابة المدخل الحقيقي للدولة العادلة، يقول ستون: "لم يكن أفلاطون في جميع خطواته إلا موقظاً للضمير ولافتاً للإنتباه إلى أن التعليم هو السلاح الإستراتيجي لبناء أو هدم أي مجتمع"[9].

وإذن فالفضيلة هي العدالة، والعدالة هي التوسط بين جميع الفضائل[10].

يمكننا القول إذن أن ثمرة العدالة عند أفلاطون هي تنظيم قوي النفس بحيث تسود أو تُساد بحسب حكم الطبيعة، وثمرة التعدي جعل قوي النفس تسود أو تُساد بخلاف حكم الطبيعة، فالعدالة نوع من الوئام الطبيعي وهي

---

(8) أفلاطون، محاورة الجمهورية، فقرات 443، 444، ص328 - 329.

(9) Stone, op cit p. 152.

(10) د. مصطفي صقر، المرجع السابق، ص32.

حال العقل الصحيح، والتعدي نوع من التنافر غير الطبيعي[11].

ثالثاً: أنماط العدالة:

للعدالة عدة أنماط عند أفلاطون يمكن اجمالها كالتالي:

أ - العدالة الاجتماعية

تتمثل العدالة الإجتماعية لدي أفلاطون في ثلاثة محاور رئيسية هي كالتالي:

(1) العدالة في توزيع الثروة:

لقد كان مشروع الحاكم الفيلسوف هو أول مشروع قدمه أفلاطون كحل للنزاعات والصراعات التي تنخر في جسد الدولة اليونانية، إذ اعتبر الفيلسوف ممثلاً للحكم الإلهي، ومن ثمَّ وضع له كافة السلطات ووضع عن كاهله الإلتزام بأي قانون، بل جعل له الحق المطلق في التدبير والتخطيط لمصير الدولة من أجل خيرها وتحقيق مصلحتها، لذا يمكن القول بأن تلك الدولة الأفلاطونية كانت دولة طغيان، لكنه نوع من الطغيان الصالح[12] الذي ينزع إلى وضع كل شيء في خدمة الدولة، الأمر الذي يؤدي إلى إلغاء كل حرية عقلية وإقامة نوع من الحكم الدكتاتوري الذي لا يخضع لنفسه الإرادة والعمل وحسب، بل الرأي والمعتقد البشري أيضاً، وعليه فإن ما يكون نافعاً للدولة يتطابق ضرورة مع الحق والعدل، والذي بالطبيعة تقتضيه إرادة الملك الفيلسوف[13].

ولكن على فرض أن الملك الفيلسوف لن يستطيع بالقدر الكافي تحقيق العدالة الإجتماعية فلابد من سن تشريع يحقق تلك العدالة، وتمثل ذلك في

---

(11) نفس المرجع، ص33.

(12) Zeller, op. Cit p. 182.

(13) د. دولت خضر خنافر، في الطغيان والإستبداد والملكية، المرجع السابق، ص38.

إلزام الغني في دولته الشمولية بالزواج من فقيرة، كما ألزم الغنية بالزواج من فقير، وذلك ضماناً لاستقرار المجتمع وعدم تكدس الثروات في أيدي طائفة بعينها وهو ما يُفضي بالدولة إلى الخراب المحقق(14). كما أنه لم يُبح للغني أن يمتلك أضعاف ما يملكه الفقير، والزائد يجب أن يعود إلى خزينة الدولة.

كل ذلك إمعاناً من أفلاطون في ترسيخ مبادئ العدالة والمساواة بين المواطنين الأسوياء والأكفاء.

(2) المساواة التامة بين الرجل والمرأة:

وهو المحور الذي تركزّت عليه فلسفة أفلاطون الإجتماعية، حيث إنه لم يُقصر على المرأة أعمالاً بعينها كشأن البعض، ولم يمنعها عن ممارسة كافة حقوقها وأداء كافة واجباتها جنباً إلى جنب بالمساواة المطلقة مع الرجال(15). يقول أفلاطون لمحدثه: "وعلى ذلك، فليس في إدارة الدولة أيها الصديق من عمل تختص به النساء وحدهن من حيث هن نساء، ولا الرجال وحدهم من حيث هم رجال، ولكن لمَّا كانت الملكات قد انقسمت بين الجنسين فإن المرأة قادرة بطبيعتها على كل الوظائف، وكذلك الرجل، وإن تكن المرأة في كل شيء أدني قدرة من الرجل ـ هذا صحيح.

ـ فهل يعني ذلك أن نعهد بكل شيء إلى الرجال من دون النساء؟

ـ كلا بالطبع.

ـ إن الأجدر في رأيي أن نقول أن هناك نساء موهوبات في الطب وغيرهن لم يوهبن منه شيئاً، ونساء وهبن القدرة على الموسيقي وغيرهن لم يوهبنها.

ـ بلا شك.

---

(14) Zeller, op. Cit. p. 186.

(15) Wedberg (A), A history of philosophy, vol 1 clarendon press, oxford, New york, 1982, p. 127.

ـ أليست هناك أيضاً نساء وهبن القدرة على الرياضة البدنية والحرب، وغيرهن لا يملن إلى هذه ولا إلى تلك؟

ـ أعتقد ذلك.

ـ ونساء محبات للحكمة، وغيرهن يبغضنها؟ ونساء يتصفن بالشجاعة وأخريات بالجبن؟

ـ أجل.

ـ فهناك إذن نساء جديرات بالإشتغال بحراسة الدولة وأخريات غير جديرات بذلك، إذ أن الصفات السابقة هي تلك التي اخترنا على أساسها حراسنا من الذكور.

ـ أجل، إنها هي.

ـ ففي المرأة إذن كما في الرجل طبيعة تتلاءم مع حراسة الدولة، وكل ما في الأمر أن هذه الطبيعة لديها أضعف مما هي لدي الرجل.

ـ هذا واضح.

ـ فعلينا إذن أن نختار هذا النوع من النساء ليشاركن هذا النوع من الرجال حياة الحراس وواجباتهم، لأن قدرتهن تؤهلهن لذلك، ولأنهن يتشابهن في طبائعهن مع أولئك الرجال"[16].

إذن لا توجد عند أفلاطون أية فروق بين الرجل والمرأة، فهما متساويان معاً في الحقوق والواجبات، وللمرأة ما للرجل من حرية في ممارسة العمل الذي تراه مناسباً لها، في سابقة كما يقول ويلد لم يسبق إليها أحد قبل أفلاطون، إذ أنه أراد استنهاض كافة طاقات المجتمع لبناء دولة حديثة سليمة البنيان قوية الأركان تعتمد على كل طاقاتها البشرية[17].

---

(16) أفلاطون، محاورة الجمهورية، فقرات 455، 456، ص340-341.

(17) Wild (J), platos theory of man, Harvard university press, 1978 p. 78.

(3) شيوعية النساء والأولاد بين طبقة الحراس:

بعد أن قسّم أفلاطون الدولة إلى ثلاث طبقات: طبقة الحكام وطبقة الحراس وطبقة التجار والصناع والزرَّاع، رأي أن أهم المشكلات التي قد تعترض سُبل قيام استقرار تلك الدولة هي التنافس بين الحراس على امتلاك الأموال والذهب لأجل النفقة على النساء والأولاد وما تستجلبه تلك التبعات من مشكلات، فذهب إلى فكرة شيوعية النساء والأولاد بين أفراد تلك الطبقة لكي يتجنب الصراع بينهم، ولكي يقضي على كلمة "هذا ملكي" ذلك لأن كل شخص سيحاول اغتصاب ما بوسعه ليضعه في بيته الخاص، يقول أفلاطون: "وعندما لا يعود لأي واحد من الممتلكات إلا شخصه ويصبح كل ماعدا ذلك مشاعاً بين الجميع، ألن تختفي القضايا والإتهامات المتبادلة بدورها ويتخلصوا من كل الخلافات التي تنجُم عن المال وعن الروابط العائلية؟"[18].

إنه لابد من شيوعية الأموال لإزالة التباغض بين الحراس وللاستفادة بطاقات نصف المجتمع المعطلة، وشيوعية الأولاد لاختيار الأفضل منهم لتولي المسئولية في المستقبل[19].

ولكن نظرية أفلاطون في العدالة الاجتماعية يشوبها الكثير من العوار، إذ أنه لم يهتم سوي بإبراز العدالة بين المواطنين اليونانيين فقط، حيث استبعد من تلك المنظومة العبيد والأجانب، بل واستبعد من المواطنين أنفسهم المعاقين والمشوهين، وهو ما يتكفل بهدم مذهبه الاجتماعي كاملاً، فهو من ناحية لم يضع أي حقوق أو ضمانات لآدمية العبيد، كما أنه لم يحترم تلك النفس البشرية المشوهة، بل أراد التخلص منها لأجل دولته الشمولية[20].

---

(18) أفلاطون، محاورة الجمهورية، فقرة 464، ص366.

(19) د. محمد عبدالرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص149.

(20) Wild (J):- op. Cit, p. 98.

كما أنه جعل المساواة بين الرجل والمرأة مطلقة، في حين أنه تجاهل الطبيعة الفسيولوجية للمرأة وهي التي تحكم أدائها لواجباتها، وهي بالطبع أقل قدرة ومهارة من الرجل[21].

ب - العدالة السياسية (تقسيم العمل):

يبدأ أفلاطون بحثه فى **الجمهورية** بإرساء قواعد للعدالة ناقداً التعريفات الأخرى لها والتي تقوم على مصلحة الأقوى أو إعطاء كل ذى حق حقه أو نفع الأصدقاء ومضرة الأعداء، وهو يذهب إلى أبعد من ذلك، فيقول بأن الدولة تنشأ نتيجة عجز الأفراد عن إشباع حاجاتهم بذواتهم، بل هم في حاجة إلى التكامل والتناسق فيما بينهم، وأن هذا التناسب هو ضرب من التوازى الذي تنصهر فيه مصلحة الفرد ومصلحة الدولة معاً، بحيث يكون الخير في أحدهما خير في الأخر وليس العكس[22]. ولن ينشأ هذا الخير إلا باتخاذ السبيل نحو التخصص في العمل، ذلك التخصص الذي يقتصر فيه كل فرد على عمل محدد، مما يؤدى إلى التوحد ونبذ الصراعات الداخلية، ذلك أن الطبيعة قد أهلت كل واحد منا بمؤهلات لممارسة وظيفته، فإذا امتثلنا لأمر الطبيعة واقتصر كل واحد على عمله فإن المجتمع يؤتى ثمار هذا التخصص ممثلاً في البساطة وسهولة الحياة، ومن ناحية أخرى في جودة المنتج ذاته، حيث أن الحداد يعمل حداداً، والإسكافى إسكافياً، والصانع صانعاً، فيقوم كل فرد بإشباع حاجاته وحاجات الآخرين في مجال إنتاجه، مما يعطى المنتج الجودة الكافية، يقول أفلاطون: "وإذن فمن ذلك نستدل على أن إنتاج كل شيء يكون أوفر وأسهل وأجود إذا ما أدى كل فرد شيئاً واحداً، هو الشيء الذي يصلح له بطبيعته، في الوقت المناسب، وترك كل ما عداه من الأمور"[23].

---

(21) Senll (B):- The discovery of mind, Trans by: T.G Rosenmeyer, Harper torchbook, london, 1960. p. 163.

(22) سباين، تطور الفكر السياسى، ك1، ص64.

(23) أفلاطون، الجمهورية، فقرة 370، ص235.

ومن ناحية أخرى فإن المبدأ الذي ينبغي أن يتمسك به الحكام في أحكامهم على الدوام هو " المبدأ القائل أن أحداً لا ينبغي أن يعتدي على ما يمتلكه الغير أو يُحرم ما يمتلكه هو "[24]. كما أن " العدالة إنما هي أن يمتلك المرء ما ينتمي فعلاً إليه، ويؤدي الوظيفة الخاصة به، ثم يؤكد على أن التعدي على وظائف الغير والخلط بين الطبقات الثلاث، يجر على الدولة أوخم العواقب. إن الصانع أو أي شخص آخر، ممن أهلته الطبيعة لحياة الصنعة، إذا خضع لإغراء المال أو الأغواء أو القوة أو أي نفع آخر، فقرر أن ينضم إلى صفوف المحاربين، أو أن المحارب إذا قرر أن ينضم إلى صفوف الهيئة المفكرة التي ترعي شئون الدولة، على الرغم من عجزه عن ذلك، وإذا تبادل كل هؤلاء مع أولئك أدوارهم ومراكزهم، أو إذا ما أخذ شخص واحد على عاتقه أن يتولي هذه المهام كلها معاً، فإن هذا التبادل والخلط وبال على الدولة، بحيث أن المرء لا يعدو الصواب إذا عدَّ ذلك جريمة، أما إذا اقتصرت كل من الوظائف الثلاث، الصناع والمحاربين والحكام على مجالها الخاص، وتولت كل منها العمل الذي يلائمها في الدولة فهذا عكس ما قلناه الآن، أي هو العدل، وهي ما يجعل الدولة عادلة "[25].

ولأشد ما أُعجب أفلاطون مع العالم كله بجندى محترف يُدعى إفكراتس، حيث أثبت أن قلة من الجنود ذوى الأسلحة الخفيفة مدربة تدريباً مهنياً قادرة على الصمود أمام فرقة مشاة إسبرطة ذات الأسلحة الثقيلة[26]. مما يعزز رأى أفلاطون في التخصص، ومما يضفى عليه مصداقية التجربة.

ولقد ميز أفلاطون بين ثلاث طبقات في المجتمع تقابل ثلاثة أقسام في النفس: العاقلة والغضبية والشهوانية، وهذه الأقسام تقابل الصنوف المعدنية لكل طبقة، فالطبقة العليا هم طبقة الحكام الفلاسفة وفضيلتها الحكمة ومعدنها الذهب، ووظيفتها إدارة الشئون الداخلية والخارجية للدولة بالعقل والحكمة، ثم الطبقة الوسطى، وهي طبقة الجند المحاربين، وتقابل النفس

---

(24) أفلاطون، الجمهورية، فقرة 432، ص211.
(25) أفلاطون، الجمهورية، فقرة 434، ص213.
(26) جورج سباين، المرجع السابق، ص54.

الغضبية وفضيلتها الشجاعة ومعدنها الفضة، ووظيفتها الدفاع عن المدينة داخلياً وخارجياً، ثم الطبقة الدنيا وهي طبقة العمال الكادحين من زراع وصناع وتجار، وتقابل النفس الشهوانية، وفضيلتها العفة ومعدنها الحديد والنحاس، ووظيفتها الإنتاج وتأمين الحياة الحيوانية والنباتية من غذاء وكساء للدولة[27].

فإذا قبعت كل طبقة من هذه الطبقات داخل حدودها الخاصة وركزت جهودها على عملها الخاص، إنعدم الصراع بين الطبقات، إذ أن الخلاف داخل المدينة الواحدة مصدره الإفتقار إلى التخصص، ونظرا لعدم وجود حكومة صحيحة يتوافر لها إمكانيات الحكم بالحكمة، فقد أدى ذلك إلى الصراع بين المتطلعين إلى الحكم مما يؤدى إلى الفوضى السياسية[28] التي قد تسبب الحرب الأهلية.

كما أن مبدأ التخصص يقوم على إيجاد المجتمع المتجانس عنصرياً ووظيفياً[29]؛ حيث أن استقامة الفرد تعنى استقامة المجتمع، فتحسين مستوى الفرد يؤدى إلى تحقيق التناسب في المجتمع، فالعدالة هي التي توطد الروابط في المجتمع بحيث يعمل كل فرد وفق الدور الذي اختص به في الحياة، فالعدالة بذلك فضيلة عامة وخاصة لأنها هي التي تحفظ الخير الأسمى للدولة ولأعضائها على السواء[30].

خلاصة الأمر إذاً أن كل فرد لابد وأن يقوم بعمله المحدد برضى تام، لأن هذا المبدأ هو الوضع السليم للحياة فيما يقول باركر[31]. ذلك أن كل فرد يكون أصلح للوظيفة التي اختصته الطبيعة بأدائها.

ولقد اعتبر البعض التقسيم الطبقى عند أفلاطون دفاعاً عن الجمود

---

(27) د/ حربى عباس، ملامح الفكر الفلسفى عند اليونان، ج1، ص418.

(28) باركر، المرجع السابق، ص266.

(29) جورج سباين، تطور الفكر السياسى، ترجمة حسن جلال العروسى، ج1، ب ت، ص64.

(30) نفس المرجع، ص67.

(31) أرنست باركر، مرجع سابق، ص267.

والتحجر الطبقى[32]. غير أن التحجر الطبقى ليس مطروحاً عند أفلاطون، إذ أن أفلاطون بتقسيمه للمجتمع إلى ثلاث طبقات لم يغلق بذلك الباب ويجعلها طبقات موصدة على أنفسها، بل ترك الفرصة سانحة لمن تؤهله مواهبه الطبيعية للانتقال من طبقته إلى طبقة أعلى، أو من تحرمه الطبيعة من طبقته فيستحق أن يهبط إلى طبقة أسفل، فقد يحدث أن يعقب طبقة الحديد نسلاً من ذهب، فلابد وأن يرتقى إلى الطبقة الذهبية، وقد يحدث أن يولد نسل من الحديد لطبقة من ذهب، فلابد وأن يهبط إلى الطبقة التي تلائمه[33].

وعلى ذلك فإن العدالة في حد ذاتها، وطبقاً لأفلاطون، تتمثل في القناعة باللامساواة والحفاظ على الفوارق التي أقامتها الطبيعة بين طبقات الناس، بحيث يرضى الصانع والزارع بوضعه في المدينة، وألا يحاول الخروج على هذا النظام بدعوى ممارسة عمل أرفع من الذي تؤهله له طبيعته[34]. كما أكد أفلاطون على اقتصار المهن والوظائف السياسية على طبقة المواطنين وحدهم، أما الأعمال اليدوية وغيرها من شئون الحياة فهى من اختصاص العبيد[35].

وقد شدد أفلاطون على قضية التخصص هذه في أكثر من مناسبة وفي نصوص مطنبة أشد الإطناب نظراً لأهميتها في فلسفته السياسية بصفة خاصة[36]. ثم يؤكد أفلاطون أن العدالة كما توجد في الفرد فإنها توجد أيضا في الدولة"[37].

---

(32) أفلاطون، الجمهورية، الدراسة للدكتور فؤاد زكريا، ص84.

(33) Taylor: Plato: The Man and his works, Median Books, New york: 1957, p. 275.

(34) عبد السلام الترمانينى، الرق ماضيه وحاضره، سلسلة عالم المعرفة، عدد 23، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والأداب، الكويت، 1979، ص20.

(35) د/ محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص150.

(36) أفلاطون، الجمهورية، فقرة 374، ص234.

(37) أفلاطون، الجمهورية، فقرة 368، ص226.

وهكذا كان أفلاطون يريد صياغة مجتمع متكامل، يقتصر كل فرد فيه على عمله الذي يجيده فقط، وفي سبيل تحقيق ذلك، يذهب إلى كذبة فينيقية قديمة ليقنع بها الناس باللامساواة فيوهمهم بأن الإله قد خلط بعضهم بالذهب، والبعض الأخر بالفضة، والباقى خلط معدنهم بالنحاس والحديد[38]. وأن العدالة تتمثل في التزام كل فرد بطبقته إلا إذا حدث تفاوت عقلى بين أبناء الطبقات، فأولئك يخضعون لنظرية الحراك الاجتماعى عالياً ودانياً[39].

إذن تتلخص العدالة - في هذا السياق- في إقتصار كل طبقة على عملها، ولعل ذلك كان نتيجة لما رآه أفلاطون من فساد الحكومات الديمقراطية التي كان يتولى الحكم فيها الأساكفة والحذاءين والصناع، دون أي تاهيل لذلك، بل يحكمون فقط من منطلق الحرية، والتي لا تلبث أن تنقلب إلى فوضى.

وكأنه يخشى أن نضل أو ننسى **مبدأ التخصص** في أية لحظة فلذلك لا يمل من تكراره.

"فالجند ينبغى أن يحرسوا الدولة متحلين بفضيلة الشجاعة، وليس لهم أن يعملوا أو أن يحكموا، والحكام يحرسون البلاد بالحكمة والفلسفة، وليس لهم أن يعملوا أو أن يحاربوا، والعمال يؤدون أعمالهم متحلين بفضيلة العفة، وليس لهم أن يحكموا ولا أن يحاربوا، ذلك أن "العدالة بعينها هي أن على كل فرد أن يؤدى وظيفة واحدة في المجتمع، هي تلك التي وهبته الطبيعة خير قدرة على أدائها"[40].

وهو يحذر في كل مناسبة من خطر الخلط بين الطبقات والمهن على سلامة الدولة[41].

---

(38) د/ أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان، المرجع السابق، ص218.

(39) أفلاطون، الجمهورية، الدراسة، ص85.

(40) أفلاطون، محاورة الجمهورية، فقرة 433، ص313.

(41) انظر في ذلك : د/ مصطفى النشار، المرجع السابق، ص51.

ولعل هذا التشديد على التخصص المهنى قد يسوق الذهن إلى أن أفلاطون كان يقلل من شأن أرباب الصناعات والحرف اليدوية، إذا ما قورنوا بأرباب المهن الفكرية[42]. لكن ذلك لم يُدر مطلقاً بذهنه، حيث كان هدفه الوحيد من ذلك الحفاظ على مصلحة وإستقامة الدولة.

ولعل ذلك النداء الأفلاطونى هو ما ينقصنا اليوم بالفعل، إذ يجب التخصص في العمل والإخلاص فيه واتقانه، فإن تم ذلك، فسوف تتغير بلادنا إلى أفضل حالاتها[43]. وهنا يقول بارتملي سانتهيلر: "علينا أن نقدم أزكي التحيات لأفلاطون لأنه أول من أبان أن ليس للإجتماع المدني من قاعدة متينة سوي العدل، وأن أية دولة لا تعرف أهمية أن تقوم عليه هي دولة فاسدة ومؤذنة بالإنهيار معاً "[44].

لكن كيف يتم الإنتقال من مرحلة إلى أخرى، وكيف نصل إلى إيجاد الحاكم الفيلسوف إن ذلك لا يكون إلا من خلال التربية.

التربية والتعليم:

تمثل التربية العنصر الأساس الذي يستطيع به الحاكم تكييف الطبيعة البشرية على النحو الكفيل بإيجاد دولة متجانسة[45]؛ حيث إن الهدف الرئيس من التعليم عند أفلاطون هو إيجاد تلك الطبقة العاقلة التي تجمع بين القيادة السياسية والحكمة الفلسفية لتمسك بمقاليد الأمور، وأفلاطون حدد هذا التعليم فلم يمنحه لأى فرد، ولكن يُقصر النظام التعليمى على أولئك الأفراد الذين يتمتعون بمواهب وقدرات طبيعية، ثم يُعّرضون لأقصى أنواع الإختبارات عبر مصفاة طويلة، كى يستخلص منهم في النهاية الطبقة المصطفاه ليكونوا حراساً للدولة (حكاماً وجنداً)، حيث إن التربية عند

---

(42) Zeller, op. Cit.p. 27.

(43) د/محمود حمدى زقزوق، هموم الأمة الإسلامية، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة 2001، ص19.

(44) نقلاً عن د. البنا، المرجع السابق، ص27.

(45) سباين، المرجع السابق، ص73.

أفلاطون لا تقوم على منح الذكاء لمن يفتقر إليه، ولا منح السلطة لمن لا تؤهله مواهبه وقدراته العقلية على ممارستها، بل تعمل فقط على تطوير الذكاء الخاص بكل فرد[46].

وذلك في مقابل الديمقراطية التي تمنح الجميع فرصة المشاركة في الحكم دون مراعاة لعلم أو حكمة، بل لقد أعدمت سقراط رمز العقل والحكمة، وأفلاطون يريد أن يكون هناك تخصص، بحيث يكون للسياسة فنيون متخصصون في علم السياسة، وهذا التخصص ينتج عن التعليم، وحتى لا يُناقض أفلاطون نفسه في إيمانه بأن الفضيلة لا تعلم، يؤكد على أن التعليم يقتصر على من تؤهله مواهبه الطبيعية فقط لهذا التعليم، ويستثنى منه سواهم.

والسياسة وهي من أجّل الأمور لا تُعلّم، في حين أن أي مهنة أخرى لابُد من تعلمها قبل مزاولتها، فكيف بالسياسة وهي من أعظم الأمور، ذلك ما آثار ثائرة أفلاطون للثورة ضد الحكومة الديمقراطية، والتي لا تستند في حكمها إلى سبب شرعى، فضلا عن تأثر أفلاطون بالنظام التعليمى الإسبرطى[47]. وكذا النظام التعليمى في مصر أثناء زيارته لها[48]. فتلك الرحلات المبكرة من حياته أكسبته ثقل الفكر السياسى.

إن للتعليم أهميته القصوى في إنشاء مواطنين صالحين، فإن أهمل التعليم فإن أي شيء آخر سيصبح غير ذى شأن[1]. ولذلك فإن على الدولة أن توجه اهتمامها نحو الطفل منذ ميلاده فتوجه إليه العناية والإهتمام وتنمى له القدرات، وفي ذلك يقول أفلاطون: "إن حصيلة التعليم ومادته هي التدريب الصحيح الذي يوجه بفاعلية نفس الطفل في اللعب، إلى حب الهدف الذي سيكون عليه عندما يصبح رجلاً"[49].

---

(46) د/ دولت خضر، المرجع السابق، ص45.

(47) د/ أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان، ص122.

(48) د/ مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقى، ج2، دار قباء للطباعة والتوزيع، 2000، ص162.

(49) أفلاطون، محاروة القوانين، ص110.

ولا ريب في أنه رغم التطور الفكرى الهائل لدى أفلاطون أثناء انتقاله من **الجمهورية** إلى **القوانين**، ورغم أن معالم كثيرة قد تغيرت وأصبحت أكثر واقعية، فإن التعليم لا يزال هو كما هو في **الجمهورية**(50)، حيث وحدة المنهج ووحدة الهدف ووحدة الوسائل، فلم يتغير النظام التعليمى في **القوانين** عنه فى **الجمهورية** ولعل ذلك يرجع إلى ثقة أفلاطون في التعليم، وفي تأثره الشديد بالنظام التعليمى الإسبرطى الذي أصبح جالباً للنصر في الحروب، في حين فشل التعليم الأثينى إذ أن أي فرد يستطيع أن يشترى لأولاده التعليم من السوق(51).

ويبدأ التعليم الأفلاطونى في مرحلته الأولى منذ الطفولة، حين يعهد بالإملاء إلى "هيئة تتولى شئونهم تتكون إما من النساء أو من الرجال، وإما منهما معاً". ولا فرق عند أفلاطون بين الجنسين، فالكل لابد من أن يخضع للعملية التعليمية إذ لا يوجد فارق نوعى بين المواهب الطبيعية للأولاد والبنات، وهذا ليس دفاعاً عن حقوق النساء عند أفلاطون، بقدر ما هو محاولة أريد منها تعبئة كل الجهود لخدمة المجتمع وللاستفادة من نصف طاقاته المعطلة(52).

وتستمر تلك المرحلة حتى بلوغ هؤلاء الأولاد سن الثامنة عشر(53). ويخضعون فيها لنظام غذائى متكامل، كما يخضعون لنظام تربوى بحت، بحيث يعنى بالتربية البدنية من خلال ممارسة الرياضة، وبالتربية النفسية من خلال الموسيقى، أما عن ممارسة الرياضة فيقول أفلاطون "فلابد من ممارسة الرياضة البدنية بعناية منذ الطفولة وفيما يلى ذلك من مراحل العمر"(54).

---

(50) سباين، المرجع السابق، ص75.

(51) أفلاطون، محاروة الجمهورية، فقرة 460، ص360.

(52) سباين، المرجع السابق، ص75.

(53) د/ مصطفى النشار، تطور الفلسفة، المرجع السابق، ص53.

(54) أفلاطون، محاروة الجمهورية، فقرة 403، ص280.

كذلك للموسيقى دور هام في العملية التربوية "من هنا كانت الأهمية القصوى للموسيقى في التعليم، ذلك لأن الإيقاع والإنسجام قادران على التغلغل في النفس والتأثير فيها بعمق، وهما يزينان النفس بما فيهما من جمال"[55].

ويرى أفلاطون أنه من الخطورة فصل الموسيقى عن الرياضة في العملية التربوية، إذ أن الأولى تورث الطراوة والخمول، بينما تورث الثانية القسوة، لذا فلابد من التكامل بينهما من أجل تحقيق الهدف المرجو، وهو اكتساب الشجاعة والحكمة الفلسفية: "ففى وسعى أن أقول أن الله إنما وهب الإنسان فنى الموسيقى والرياضة البدنية من أجل تحقيق هذين الهدفين، أي الشجاعة والفلسفة، فهو لم يهبنا إياهما من أجل النفس والجسم"[56].

ولكن أفلاطون يستبعد من التعليم الموسيقى الحادة والصاخبة، كما يوصى بألا يحاكى النشء النساء أو العبيد أو شرار الناس وجبناءهم، أو الذين يأتون أعمالاً مخجلة في صحوهم أو سكرتهم، وينبغى ألا يقلدوا لغة المخبولين من الرجال والنساء[57].

كذلك لابد من استبعاد أي تعليم يهدف إلى حب الثروة أو الإعلاء من شأن اللذة، يقول أفلاطون: "كل تدريب يهدف إلى الثروة أو يهدف فيما يحتمل إلى القوة الجسدية أو إلى غير ذلك من الإنجازات الأخرى التي لا ينتظرها الإنسان من الذكاء والعدل يصبح سوقياً مبتذلاً وضيق الأفق ومتعصباً وغير جدير كلية بأن يسمى تعليماً"[58] ذلك لأن الطفل ينبغى أن يتلقى علم الخير، لا العلم الذي يحط من قدر البشر.

كما أن التعليم لن يستقيم بحال إذا لم تُستبعد تلك القصص الكاذبة

---

(55) نفس المصدر، فقرة 412، ص294.

(56) أفلاطون، محاروة الجمهورية، فقرة 396، ص272.

(57) نفس المصدر، فقرة 377، ص245.

(58) نفس المصدر، الدراسة للدكتور فؤاد زكريا، ص111.

والأساطير التي تصور الألهة بصورة باطلة. وفي هذا يسأل أفلاطون محاوره: "ألا تعلم أننا نبدأ تربية الأطفال برواية القصص الخيالية التي لا تعدو أن تكون من قبيل الأكاذيب، فهل تدع أطفالنا إذن يعيرون أسماعهم لأية أقصوصة يرويها أي شخص وتتلقى أذهانهم أراء هي في الأغلب مضادة تماماً لما نريدهم أن يكونوا عليه حين يشبون؟"[59].

وكذلك لابد من تربية الأطفال على الشجاعة وعدم رهبة الموت، واستبعاد كل ما من شأنه قذف الرعب بشأن العالم الأخر، أو كما يقول أفلاطون: "ولكن إن شئنا أن ينشأوا على الشجاعة، أولاً يجب أن نلقنهم إلى جانب تلك التعاليم دروساً أخرى تجنبهم رهبة الموت، وإذن فلابد وأن نفرض رقابة على رواة هذا النوع من القصص وأن نطلب إليهم أن يصوروا العالم الأخر بأجمل الصور، بدلاً من تلك الصورة الكالحة الكئيبة التي تشيع بيننا...، ما دام قصصهم لا ينطوى على نصيب من الحقيقة ولا يفيد أناسا مهمتهم الحروب"[60].

وقد كانت قضية التعليم هي القضية الرئيسة والخيط الأساسى للفكر السياسى الأفلاطونى، فقد أخضع الإرادة الفردية خضوعا تاماً للدولة، وتدَّخل في كل صغيرة وكبيرة بحيث لا يدع زيادة لمستزيد[61]، بأن وضع مثلا كل ما يقدم للأطفال تحت الرقابة الصارمة، فهو الذي يحدد لهم ما يجب تناوله من طعام وما يجب سماعه وما يجب تعليمه، وجاهد محاولا إخراج الحاكم الفيلسوف إلى حيز الوجود، وهكذا كان كل شيء خاضعا للرقابة لذا "... علينا أن نُخضع ألعاب أطفالنا منذ الوهلة الاولى لنظام دقيق إذا لو خرج لهو الأطفال على النظام لكان من المستحيل عليهم أن يشبوا فيما بعد رجالاً يعرفون الواجب والفضيلة"[62].

---

(59) أفلاطون، محاروة الجمهورية، فقرة 377، ص245.

(60) نفس المصدر، فقرة 386، ص258.

(61) د/ محمد عبد الرحمن مرحبا، المرجع السابق، ص183.

(62) أفلاطون، محاروة الجمهورية، فقرة 425، ص312.

وتستمر هذه المرحلة حتى سن العشرين، ثم تبدأ المرحلة الأخرى في التعليم من هذه السن وحتى سن الثلاثين[63]. فبعد أن يجتازوا الإختبارات التي تعقد لهم في ختام المرحلة الأولى بنجاح يبدأون في تعلم مبادئ الحساب والرياضيات، لكن لابد من إختيار من يثبت الكفاءة لهذه المرحلة، إذ لابد من أن يختار "ذوو الطبائع الأكثر ثباتاً وشجاعة، وعلينا ألا نقتصر في بحثنا على صفات الكرم والرجولة، بل ينبغى أن نبحث عن المواهب الطبيعية الملائمة لهذا النوع من التعليم"[64].

ولقد كان الغرض من التعليم العالى للحراس مهنياً، وقد اختار أفلاطون لمنهج هذا التعليم الدراسات العلمية البحتة من رياضيات وفلك ومنطق، إذ أنه كان يعتقد أن هذه الدراسات هي المدخل الملائم إلى الفلسفة[65]. لذا كتب على باب أكاديميته التي أنشأها "لا يدخل هذه الدار إلا من كان رياضياً"[66].

لذا لابد من تعليم الحساب للشباب المنوط بهم حراسة الدولة في المستقبل بوصفهم جنداً وحكاماً، فيقول عن علم الحساب والعد: "إنهما من بين العلوم التي ننشدها، ذلك لأن دراستهما ضرورية للمحارب من أجل تنظيم الجيش، وللفيلسوف أيضاً لكى يصل إلى الوجود الحق ويعلو على عالم التغير، وهو الشرط الضرورى لإجادة معرفة الحساب"[67].

كما ذهب أفلاطون إلى ضرورة فرض هذه الدراسات بالقانون، وذلك لأهميتها القصوى في الحرب والسلم، إذ أنها تجذب النفس نحو الحقيقة[68]. وتولد الروح الفلسفية وتسمو بها إلى تأمل الموجودات العليا.

---

(63) د/ مصطفى النشار، تطور الفلسفة السياسية، المرجع السابق، ص53.
(64) أفلاطون، محاورة الجمهورية، فقرة 535، ص461.
(65) جورج سباين، المرجع السابق، ص77.
(66) باركر، المرجع السابق، ص274.
(67) أفلاطون، محاروة الجمهورية، فقرة 525، ص447.
(68) د/محمد غلاب، المرجع السابق، ص. 163.

كذلك لابد من دراسة الفلك، ذلك لأن "معرفة الشهور والسنوات لا تقل أهمية بالنسبة للقائد الحربى عنها بالنسبة إلى الفلاح أوالملاح"[69]. وكل هذه الدراسات تهدف إلى تدريب هؤلاء الشباب على التفكير المجرد، وعلى إدراك العلاقات المجردة بين الأشياء ليتأهلوا بعد ذلك لدراسة الديالكتيك[70].

ثم تبدأ المرحلة الرابعة وتستمر خمس سنوات، من سن الثلاثين وحتى الخامسة والثلاثين، وفي هذه المرحلة يتعرفون على طريق الوصول إلى الحقيقة المجردة عن طريق الديالكتيك دون معونة من الحواس الأخرى[71].

ثم بعد ذلك تبدأ المرحلة الخامسة والأخيرة، وهي مرحلة النضج التام، وهي تبدأ من سن الخامسة والثلاثين وحتى سن الخمسين[72]. وتخصص هذه المرحلة للتدريب العملى على ممارسة الوظائف العليا وتولى المهام العسكرية، ثم بعد إجتياز هذه المرحلة يتم إختيار من ثبت نجاحهم وصمودهم أمام كافة الإغراءات، ليكونوا هم الحكام المرجوين يقول أفلاطون "وعندما يبلغون سن الخمسين، علينا أن نأخذ منهم أولئك الذين صمدوا لكل التجارب، والذين تميزوا عن كل ما عداهم في الشئون العملية وفي المعرفة، فنسير بهم نحو الهدف النهائى، وعلى هؤلاء أن يرفعوا عين النفس ليتأملوا ذلك الذي يضفى النور على كل شئ، فإذا ما عاينوا الخير في ذاته، فإنهم سيتخذونه أنموذجا ينظمون تبعا له المدينة والأفراد، وكذلك أنفسهم أيضاً، وخلال ما تبقى لهم من العمر، يكرسون للفلسفة أكبر قدر من وقتهم، ولكن إذا ما جاء دورهم فإنهم يتولون زمام السياسة، ويتناوبون الحكم من أجل الصالح العام وحده، ويرون في الحكم ذاته واجباً لا مفر منه، أكثر من كونه شرفاً وبعد أن ينشئوا في كل جيل مواطنين على شاكلتهم

---

(69) أفلاطون، محاروة الجمهورية، فقرة 527، ص451.

(70) د/ مصطفى النشار، تطور الفلسفة السياسية، ص54.

(71) نفس المصدر، فقرة 537 ص467.

(72) د/ محمد أبو ريان، تاريخ الفلسفة، المرجع السابق، ج1، ص270.

ليحلوا محلهم في رعاية الدولة، ينتقلون إلى سكنى جُذُر السعداء"[73].

ولقد كان هذا النظام التربوى الشامل يرمى لدي أفلاطون إلى معاينة الخير السياسى، وهذا الخير لا يكون إلا عندما تقترن الحكمة بالسياسة، لذلك كان عليه وضع الأسس التي يبنى عليها الحاكم الفيلسوف*، ولعل ذلك كان الدافع إلى اعتبار **الجمهورية** أعظم ما كتب في التعليم[74].

ولعل ذلك أيضا مما يظهر بجلاء إخلاص أفلاطون في عدائه للديمقراطية، وفي عدائه للحكومات المستبدة التي تقيم حكمها لا على أساس شرعى أو علمى، بل على أساس الظلم والإستبداد، وهو ما يتنافي مع أبسط مبادئ العدالة.

ج – العدالة القضائية

أولاً: القانون والعدالة:

تلازمت فكرة القانون وعلاقته بالعدالة في ذهن أفلاطون، كما ارتبط القانون بالقضاء وأصبح القضاء هو حصن العدالة الرئيسي.

إن بُعد نظر أفلاطون جعلهُ يدرك أنه من الصعوبة بمكان إرساء قواعد لحكومة الفلاسفة يخضع لها البشر على الأرض، وذلك لضعف الطبيعة البشرية من ناحية، ولاتباع الناس سلطان الهوى وليس سلطة العقل من ناحية

---

(73) أفلاطون، محاروة الجمهورية، فقرة 540، ص468.

(*) التعليم هو الإسم الذى يطلقه أفلاطون وأرسطو على عملية تحويل الناس إلى مواطنين صالحين أو تدريبهم على ممارسة الفضيلة، وقد اتفق معهما لوك فى الإيمان بالأهمية القصوى للتعليم فى صياغة الفكر البشرى، ولكن بينما يجرد لوك الدولة من إلتزامها بتثقيف المواطنين ويعهد به للجهود الخاصة، يعتبره أفلاطون وأرسطو واجب الدولة الرئيس، حيث أنهما يلزمان الدولة بالنهوض بأعباء تبصيرهم بالصالح من الأمور والإضطلاع بواجب رفع = مستواهم الثقافى والخلقى والبدنى، وتستمر تلك الرعاية إلى مداها، بحيث لا تقتصر عند الفيلسوفيين اليونانيين على مرحلة الطفولة فقط. د.فؤاد شبل، الفكر السياسى، مرجع سابق، ص127.

(74) جورج سباين، المرجع السابق، ص73.

أخرى، لذا رأيناه في **السياسى** مصمماً على حكم الفيلسوف الفنان، وشبهه بالراعى الذي يسوس قطيعاً من الغنم بالحكمة والروية، لكن إذا استحال هذا المثال، فإنه لا مندوحة من الانصياع لأحكام القانون، فإذا أخضعنا الحكومات للقانون، نتج عنها تقسيم سداسى، ثلاث منها يتبعن القانون ويقدسن أحكامه وهن النموذج الأصلح للحكم، وثلاثة يضربن بالقانون عرض الحائط، وهن الحكومات الفاسدة.

شيء آخر جعل أفلاطون يهرع إلى القانون، ذلك أن هناك فرقاً حاسماً بين الخضوع لإرادة سلطة القوانين، وبين الخضوع لإرادة سلطة عقلية من البشر، أيا كان هذا الشخص الحاكم، إذ أن الخضوع في الحالة الأولى يتمشى مع الشعور بالحرية والعزة والكرامة، بعكس الشعور في الحالة الثانية، ذلك أن الإنسان فُطر على حُب الحرية والإعتداد بالنفس[75].

ولقد ربط أفلاطون بين العدالة والقانون برباط واحد، وأراد أن يقيم دولته على أسس وأحكام القانون بهدف تحقيق العدالة لخدمة المصالح العامة لا مصلحة الحكام، ولا مصلحة طبقة بعينها، يقول أفلاطون (إن القانون لا يهدف إلى مصلحة بضعة حكام مستبدين أو حاكم مستبد واحد، أو إلى سيطرة العامة من الناس، إنه يجب أن يهدف دائماً إلى العدالة)

لذا، كان لابد لأفلاطون وأن يسلك طريقاً آخر غير تلك المثالية البحتة، إن عليه أن ينتج فكراً يعيش على الأرض ويسوس الناس، ويخضعون له طواعية، لذا لجأ إلى القانون بعد فشله في رحلاته التي قصد بها إرساء دعائم الحاكم الفيلسوف، فعلم أنه لا مناص من سلطة أعلى من البشر، سلطة ينصاع الجميع لها برضى وطواعية، وتلك هي سلطة القوانين، ذلك أن مصدر القوانين إلهى، لأن الله لا يحكمنا مباشرة، ولكن يحكمنا عن طريق القوانين، يقول أفلاطون في الرسالة الثامنة إلى **ديون** "إليكم الحكم المنقذ مهما اختلفت مُسمياته، الحكم الإلهى: حكم القانون"[76].

---

(75) Burnt: op.cit.p. 107.

(76) أفلاطون، الرسالة الثامنة، نقلاً عن د. دولة خضر، المرجع السابق، ص70.

وبمناسبة انهيار مشروع الحاكم الفيلسوف في صقلية، وبعد أن اشرأبت الأعناق ترحيباً بحكم الفلاسفة أملاً في مقاومة الفساد، كتب أفلاطون إليهم يُنبئهم بفشل هذا المشروع على أرض الواقع، وبضرورة الانصياع لأحكام القانون فيقول: "لا تدعوا صقلية ولا أية مدينة حيثما كانت تخضع لسادة من البشر، بل للقوانين، ذالكم هو مذهبى، واعلموا أن الخضوع شر على كل من السادة والمسودين جميعاً وعلى أحفادهم وجميع ذريتهم"[77] فالتحول من مثالية **الجمهورية** إلى واقعيه **القوانين** لم يكن مفاجئاً، ذلك أن أفلاطون قد ساوره الشك في إمكانية تطبيق هذا المثال، كما أنه وصف دولة القوانين وجعلها في المرتبة الثانية بعد الحاكم الفيلسوف[78]، ذلك أن العقل متى وجد فهو أهل للحكم، ولا سلطة فوق العقل، لكن لأن هذا العقل لا يوجد فليس ثمة بد من الخضوع للقانون، يقول أفلاطون: "فى ظل نظام معافى يكون القانون هو السلطان المهيمن على الناس بدلاً من أن يكون الناس طواغيت القوانين"[79].

ويصف أفلاطون الحكم الإلهى بالحاكم الذهبى الذي عليه أن يجذب الخيوط كلها إلى طريقه[80]، وأن مهمته هي حمل الناس على طاعة القوانين بالخوف والإحترام، أما الخوف فيأتى من الشعور بقوة الحاكم ومن الشعور بالخزى والعار إذا خرجوا على حكم القانون، وأما الإحترام فيأتى من حبهم للعقل الإلهى الذي استُمدت منه أحكام القانون، فكل فرد في المدينة مطالب بحماية القانون والحفاظ عليه والإستجابة لحكمه، ذلك أن خدمه القوانين هي المهمة القومية الأولى، يقول أفلاطون: "إن أفضل رجل، وأفضلهم إلى حد بعيد، هو ذلك الذي يضع الإعتقاد بالانتصار في خدمة قوانين بلده قبل أي نصر أو فوز أوليمبى أو انتصار في الحرب أو السلم،

---

(77) أفلاطون، الخطاب السابع، نقلاً عن سباين، المرجع السابق، ص84.

(78) سباين، المرجع السابق، ص85.

(79) أفلاطون، الرساله الثامنه، نقلاً عن د. دولة خضر، ص67.

(80) د/ الأهوانى، أفلاطون، المرجع السابق، ص142.

وهو ذلك الذي كان طيلة حياته الخادم الأمين لهذه القوانين فوق الناس جميعاً"[81].

كما أنه يربط بين طاعة القوانين الواجبة وطاعة الضمير، وذلك من أجل أن يحمل الناس على طاعة القوانين عن رضا واقتناع، فيقول: "إن الضمير هو الحاكم الذي يجب أن نخضع له إذا شئنا أن نكون على الدوام رجالاً ذوى قدر، وأنهم هم الأنذال والجبناء الذين يتحررون من ذلك الصوت، صوت الضمير، ويتحصنون ضد ذلك الخوف"[82]*.

ونظراً لأن حكم الفيلسوف كان مستمداً من عقله وحده وليس من سلطة قانونية فإن الحاكم كان أسمى من القانون، لكنه الآن يضع الجميع سواسية أمام القانون، ذلك أنه وجد طغاة يفعلون كل مايحلو لهم دون رقابة من قوانين، كما أن مساوئ الأرستقراطية وجرائمها ملأت أطباق الثرى، هذا فضلاً عما كان يناله الأثرياء من امتيازات كانت حكراً عليهم وحدهم دون سند شرعى، لذا فلابد من أجل ضمان النجاح، أن يخضع الجميع للقانون، حكاماً ومحكومين، فللقانون الكلمة العليا والسيادة المطلقة على الجميع، يقول أفلاطون: "فى المدن التي يغدو فيها القانون بلا قوة وبلا سيادة يكون الدمار وشيكاً، وبالعكس هناك حيث يسود القانون فوق السادة والقادة، وحيث يكون القادة عبيداً للقانون، أرى الخلاص سائداً، وأرى معه كل الخير الذي تمنحه الآلهه للمدن"[83].

وبعد أن يبين أفلاطون أهمية الخضوع للقانون من حيث المبدأ، بدأ في سن القوانين سناً تفصيلياً بحيث يتدخل في كل صغيرة وكبيرة، مما لا يدع زيادة لمستزيد، فسن القوانين المدنية والجنائية وأرفق بكل قانون مذكرة إيضاحية يُعقب عليه فيها بعظة خلقية، وتحرى في كل قوانينه توفير ثلاث

---

(81) أفلاطون، محاروة القوانين، الترجمه العربية، ص241.

(82) نفس المصدر، ص198.

(*) ولعل تلك النظره الأفلاطونيه هى ما إقتبسها بطلر فيما بعد.

(83) نقلاً عن د/ دولة خضر، المرجع السابق، ص66.

خصال هي:

أ - أن القانون مهمته الأولى الإقناع لا الإرغام والتربية لا العنف، والوحدة لا التفرقة.

ب - أن يقنع كل الناس بأحكام القانون ويطبقوها حتى ولو كانت أحكاماً ظالمة، وذلك للحفاظ على سلامة المجتمع من الثورات والانقلابات الداخلية.

جـ - أن يقتنع الجميع بالأصل الإلهى للقانون، وأنه لابد من الخضوع للإرادة الإلهية ممثلة في حكم القانون، كما أنه لابد من ذوبان الفردية في المجتمع إطاعة للقانون كما أن على مشرع القوانين أن يهدف إلى تحقيق "الحرية والتحاب والفهم للجماعة التي يشرع لها"[84].

ولقد ربط أفلاطون كشأن فلسفته السياسية كلها بين الواجب القانونى والواجب الأخلاقى؛ ذلك أن الأخلاق لا تنفصل عن السياسة حيث إنها تتضمن بين طياتها **علم الخير**، في حين أن هدف السياسة هو تحقيق هذا الخير، والقانون يهدف إلى الخير العام لذا فالخضوع له واجب.

ولقد قسم أفلاطون الناس في **الجمهورية** طبقات بحسب العقل، ووضع السلطة المطلقة في يد الفيلسوف، لكنه فى **القوانين** قسم الناس بحسب الثروة،[85] وساوى بين الجميع في الخضوع للقانون، بحيث تكون السلطة للقوانين لا للأفراد وبحيث يقتنع الجميع بعدالة تلك القوانين.

ثانياً: القضاء ودوره في العدالة:

يُعد القضاء أول السلطات التي تستطيع تحقيق العدالة، ويأتي بعده أهل السلطات التنفيذية الذين ينفذون أحكام القضاء ويأتي قبلها أصحاب

---

(84) أفلاطون، محاروة القوانين، ص201.

(85) Dunning: A History of Political Theories, The Macmillan company, London 1930, p.39.

السلطة التشريعية الذين يسنون القوانين، وبتلك المنظومة ترسخ العدالة وتساعد على استقرار الدولة، وقد بحث أفلاطون في تحقيق العدالة من خلال محورين رئيسيين هما :-

أ - أنواع المحاكم.

ب - صفات القاضي.

وسوف نبين ذلك فيما يلي:

أ - أنـواع المحاكـــم:

يري أفلاطون أن المحاكم ينبغي أن تنقسم إلى ثلاثة أنواع، الأولي تختص بفض الخلافات الشخصية وتتألف من جيران المتخاصمين والثانية تستأنف إليها الخصومات في حالة عجز الأولي، والثالثة للحكم في الجنح والجنايات[(86)]، يقول أفلاطون: "يجب أن يظهر الجانبان اللذان يتحديان بعضهما أولاً أمام الجيران، والأصدقاء الذين يعرفون جيداً الأمور المتنازع عليها، وإذا وجد أحدهم أنه لم يحصل على قرار كاف من ذلك الجهاز، فإنه سوف يتقدم إلى محكمة أخرى، وإذا فشلت المحكمتان في حسم الأمر، فإن حكم المحكمة الثالثة سيكون حكمها نهائياً في هذه الحالة"[(87)].

وضماناً لتحقيق العدالة، وسعياً وراء وحدة وانسجام المجتمع حاول أفلاطون أن يجعل جميع المواطنين العقلاء قادرين على الإضطلاع بمهمة القضاء[(88)]، كما أنه أشرك القبائل في فض النزاعات والخصومات، يقول أفلاطون: "يجب أن يكون هناك محاكم للقبائل العديدة فيها قضاة معينون بالقرعة ووفقاً للحاجة، لكي يصدروا قراراتهم غير متأثرين بالأهواء

---

(86) د. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ط2، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1953، ص110.

(87) أفلاطون، محاورة القوانين، فقرة 808، ص288.

(88) د. مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، جـ2، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 1999، ص292.

الشخصية، ولكن القرار النهائي في كل هذه القضايا يجب أن يكون بيد هذه المحكمة التي نزعم أننا قد أقمناها مبرأة من الفساد بقدر الإمكان، وذلك من أجل خدمة هؤلاء الذين لا يستطيعون أن يصلوا إلى قرار أمام جيرانهم أو أمام القضاء"[89].

ولقد كانت فلسفة أفلاطون القانونية امتدادا لما هو كائن في بلاد اليونان، يقول سباين: "لقد كانت المحاكم مظهر امتداد رقابة الشعب على القضاة والقانون على السواء ومما لاشك فيه أن محاكم أثينا كانت حجر الزاوية في النظام الديمقراطي لتلك المدينة، وأنها بلغت مكانة لا تقارن بها مكانتها اليوم في أية حكومة متحضرة، فقد كانت مهمتها الفصل في قضايا الأفراد المدنية والجنائية، غير أن سلطتها جاوزت هذا الحد ومارست أعمالاً أقرب إلى السلطة التنفيذية منها إلى اختصاصات القضاء"[90] كما أن المحاكم كانت تعد حجر الزاوية في الديمقراطية الوليدة، بحيث ترسي مبادئ العدالة، ومن ثم تضفي على المجتمع الأثيني شيئاً من الثبات والاستقرار[91].

ب - صفات القاضي:

ينبغي أن يكون القاضي ذا صفات محددة، إذ ليس كل المواطنين يصلحون لتولي منصب القضاء، خاصة لما رآه أفلاطون من فساد القضاء وجهل القضاة وعدم جدارتهم واستحقاقهم لهذا المنصب خاصة في عهد الديمقراطية التي أعدمت سقراط، فالقاضي لابد من أن يكون له صفات مميزة، وأخلاق فريدة، فيكون في المقام الأول ذا عقل وفطنة ورؤية ثاقبة وذكاء حاد، وأن يكون نبيل النفس، سامي الكرامة، يرفض أن يفسد بالهدايا، أو بالخوف، أو بالشفقة، أو بأي نوع آخر من أنواع المحاباة أو

(89) أفلاطون، محاورة القوانين، فقرة 809، ص290.

(90) سباين، المرجع السابق، ص10، جـ 1.

(91) Ethrenberg (V): From solon to Socrates, 2nd ed, Methuen, Co., LTD, London 1976, p. 38.

الخصومة في تقرير قضايا الناس بعضهم مع بعض، وأن يكون واسع العلم مشرب بالحكمة والتعقل بحيث يستطيع إصدار حكمه على تلك الأشياء التي لم ينظمها القانون سواء بدافع رؤيته وحكمته أم بدافع القياس على القانون، وبالتإلي يجب ألا تغل يد القاضي الحكيم[(92)]. أما القاضي الذي يحكم بظاهر النص ولا يستطيع رؤية ما وراء الأحداث فإنه يكون قاضي سوء يهلك ويفسد الجماعة[(93)]، يقول أفلاطون: "لكن الجماعة التي تكون فيها المحاكم على نحو سليم، ويكون فيها الأشخاص الذين ينهضون بوظيفة القضاء قد تدربوا التدريب اللائق واجتازوا أضبط الاختبارات فإنه يكون من الصواب تماماً ومن المناسب والصالح أن تمنح هذه المحاكم سلطة واسعة في تقدير الغرامات أو عقوبات المذنبين الآخرين، ولذلك يمكن أن نعذر وبحق في اللحظة الحاضرة إذا لم نفرض عليهم بالقانون القواعد العديدة الهامة التي يمكن أن يكتشفها قضاة ذوي إعداد أقل كفاية من الإعداد الذي هم عليه، وذلك كيما يلحقوا بالجرائم الخاصة العقوبة التي يستحقها الخطأ المرتكب والضرر الذي حل بالمجني عليه، والحق أنه من المحتمل كما نعتقد أن يثبت الأشخاص في هذه الأمور مما سيجعلنا نثق في التقدير الصحيح لأغلبهم"[(94)]. ويعلق ديموس على هذه الفقرة بقوله: "لا تزال نفس أفلاطون تتمني ولو أقرب مثال إلى الحاكم الفيلسوف، فلو عجز عن تحقيق ذلك المثال الخالد، فلنلتمسه إذن ولو في القاضي، حيث إن قواعد أفلاطون في **الجمهورية** لا تزال هي هي نفسها في القوانين، إذ أقام حكمه على أساس العلم والفلسفة والتشبع بروح الحكمة، وذلك هو الضمان الوحيد لسعادة أي مجتمع"[(95)]. كما أكد أفلاطون أيضاً على ضرورة استقلال القاضي عن الجمهور والخصوم على حد سواء، بحيث ينزه نفسه عن أهواء الجماهير، فيقول: "إن القاضي الذي هو قاض بحق ينبغي ألا

---

(92) Demos (R): The philosophy of plato, charles scriber's sons, New York, 1939, p. 117, 118.

(93) Ibid, p. 172.

(94) أفلاطون، محاورة القوانين، فقرة 814، ص437.

(95) Demos, op. cit. p. 178.

يتلقي قراره من السامعين، وألا يترك نفسه تتورط في ذلك الحكم وهو تحت سيف الرعب الذي يشهره على رأسه الجمهور الصاخب، إلى جانب عجزه الخاص، ويجب ألا يجبن وينزلق إلى الخسة بحيث يضعف ويصدر حكماً يكذب اعتقاده الخاص بنفس الشفاه التي توسل بها للآلهة يوم تقلد وظيفته، إن الحق الصريح هو أن القاضي يتقلد وظيفته لا لتلقي الأوامر من الجمهور، بل لكيما يعلم الجمهور ولكيما يقف في وجه الممثلين الذين يقدمون للجمهور لذة بطريقة خاطئة وغير مناسبة"[96].

كما أنه لابد من تولي أصلح الناس نفساً وأحسنهم أخلاقاً لوظيفة القضاء إلى جانب التمتع بالعقل والحكمة وذلك كيما تستقر أركان الدولة ومن ثم تغدو ذات سيادة حقيقية، وذات ترابط مطلق بين العدالة والتشريع والقضاء، يقول أفلاطون: "إن التشريع عمل عظيم، وإنه إذا ما أعطت حكومة ذات كفاية كبيرة أكثر قوانينها أفضلية وامتيازاً لتكون تحت إشراف مواطنين غير مؤهلين، فإنه لا يحدث فقط ألا ينتج عن كل امتياز هذه القوانين خير، ولا يحدث فقط أن تصبح الدولة عامة قطيعاً من السوائم، ولكن مثل هذه المجتمعات مؤهلة إلى حد بعيد إلى أن تجد قوانينها مصدراً لأفدح الأضرار وللعبث بالصالح العام"[97].

إذن عند أفلاطون، لا بد من توافر أربع صفات رئيسة للقاضي، من دونها أو من دون أحدها لا يصلح الشخص لأن يكون قاضياً، فأولاً لابد من أن يتمتع بالحكمة والعقل الكافيين للحكم بروح القانون[98]، ولإبداء رأيه في المسائل التي لا يوجد بها نص قانوني، ثم لابد من أن يكون قوي الشخصية بحيث لا يستطيع أحد أن يؤثر عليه، وثالثاً لابد من أن يكون حسن الخلق، ثم في الأخير ينبغي أن يكون عادلاً ومنزهاً عن الرشوة

---

(96) أفلاطون، محاورة القوانين، ك2، فقرة 643، ص133.

(97) نفس المصدر، فقرة 803، ص267.

(98) Field (G. C): The philosophy of plato, Oxford university press, London, 1949, p. 182, 183, 184.

والهدايا[99]. وتلك هي أهم صفات القاضى عند أفلاطون.

ثالثاً: وسائل حماية العدالة والقانون:

لقد آثار أفلاطون التساؤل حول كيفية حماية القوانين من التعدي عليها، وآلية تلك الحماية، وانتهى به الأمر إلى علاج تلك المسألة على ثلاث مراحل متتالية: المرحلة الأولي هي تذكية الضمير وخوف الله ثم مجلس حراس القوانين، ثم العقاب والاعتقالات السياسية.

حيث تبدأ أولي خطوات حماية القانون بتذكية الضمير أولاً وحمل المشاعر على طاعة القانون بحرية الإراده يقول أفلاطون: "لقد كان للضمير بيننا من السلطة ما يجعلنا نميل إلى الخضوع له إذا شئنا أن نكون على الدوام رجالاً ذوي قدر، وأنهم هم الأنذال والجبناء الذين يتحررون من ذلك الصوت، صوت الضمير ويتحصنون ضد الخوف منه "[100]ثم لابد من نشر ثقافة الخوف من الله لأن ذلك الشعور بالخوف يقي من الكثير من المفاسد، يقول أفلاطون: "إن الطبقة ذات التعفن الأخلاقي التي نتحدث عنها كعبدة لرذائلها ستراوغ وستكره على الإذعان للقانون بعوامل ثلاثة، أولها خوف الله، ثم الرغبة في شرف الامتياز، ثم تنمية الشعور بجمال ما هو روحي لا جسدي"[101].

إن الحاكم هو الذي يُذكي تلك المشاعر حيث ينبغي عليه أن يجعل من الشعب خادماً للقانون، وذلك عن طريق الاحترام والخوف، أما الاحترام فينشأ من معرفة الناس بأن مراعاة القانون أسمي من الاستمتاع باللذة، وأما الخوف فيأتي من شعورهم بقوة الحاكم، فإذا شرعت القوانين، وتم الخضوع لها عن رضي واقتناع فثمة أمل في النجاة والسعادة[102]. أي أن الحاكم

---

(99) Ross (S. W. D.) Plato's theory of ideas, Oxford, At the clarendon press, 1951. p. 276.

(100) أفلاطون، محاورة القوانين، فقرات 961، 962، ص196، ص198.

(101) نفس المصدر، فقرة 812 ص392.

(102) د. الأهواني، أفلاطون، المرجع السابق، ص، 143.

لابد أن يستعمل الإقناع لا الإرغام وأن يخاطب العقل ولا يستعمل العنف لأجل إقناع المواطنين بضرورة الإنصياع للقوانين، لأنها تمثل العمل في إقامة دولة عادلة وآمنة ومستقرة.

أما المرحلة الثانية فهي رؤية أفلاطون لضرورة وجود مجلس ساهر تكون مهمته في المقام الأول حراسة القوانين والسهر بعين الرقابة على تطبيقها، وهذا المجلس يتكون من السبعة والثلاثين الكبار في الدولة، فضلاً عن الشباب المتميز عقلاً وفكراً بالإضافة إلى وزير التربية والتعليم، وهو ما يؤكد أهمية التعليم في جميع المراحل الفكرية لأفلاطون[103]، يقول أفلاطون: "سيكون ذلك المجلس جهازاً مكوناً من أعضاء صغار وكبار، وسيحتاج لأن يعقد جلساته يومياً منذ الغروب إلى ما بعد الشروق، وسوف يشتمل أولاً على القسيسين الذين حصلوا على امتياز من الدرجة الأولي، ثم العشرة الحراس الكبار، ثم وزير التربية والتعليم، وأي متقاعد ممن شغلوا ذلك المنصب، وسوف لا يحضر هؤلاء الأشخاص الأصغر في السن ما بين الثلاثين والأربعين ممن يرون أنهم الأفضل، وسيكون دائماً موضوع حديث مداولاتهم هو قوانين مجتمعهم الخاص، مع الاقتراحات المناسبة ذات الأهمية التي قد استوحاها من الأقطار الأخرى، وعلى الخصوص كل فروع الدراسة التي قد يرونها جديرة بتحقيق التقدم لأبحاثهم، وذلك بإلقاء الضوء على نقاط في القانون تظل غارقة في ظلام غير واجب ومهتزة إذا ما أهملت هذه الدراسات"[104].

فمهمة ذلك المجلس إذن هي السهر على حماية القوانين من الانتهاك، مع كونه أصلاً خارجاً على دائرة القانون، إلا أن برنت[105] وديورانت يريان أن نموذج **الجمهورية** لا يزال هو طموح أفلاطون، فوضع في **القوانين** هذا المجلس الساهر ليكون بديلاً للحاكم الفيلسوف، كما أن دولة القانون من

---

(103) Foller, op. cit, p. 316.

(104) أفلاطون، محاورة القوانين، فقرة 938، ص542.

(105) Burnt (J): Early Greek philosophy, 4thed, Adam, Charles Black, London, 1975, p. 213.

المفترض أن تكون الكلمة العليا فيها للقانون، لا لأشخاص فوق القانون وهو ما دعا الدكتور النشار إلى القول بأن ما أضافه أفلاطون عن تكوين مجلس حراس للدستور كمنظمة من منظمات الدولة، يتناقض مع الغرض من إنشاء دولة كلمة القانون فيها هي العليا، يقول الدكتور النشار" فبرغم أن هذا المجلس خارج دائرة القانون، إلا أنه مزود بالسلطات اللازمة لمراقبة إدارة جميع المنظمات القانونية في الدولة، لأن المفروض في أعضائه حصولهم على العلم اللازم لنجاة الدولة، ويقول أفلاطون في خاتمة **القوانين**: "إن المجلس يجب تأسيسه أولاً ثم تودع الدولة بين يديه"، وواضح أن هذا المجلس يقوم مقام " الملك الفيلسوف" في الجمهورية، وأن إدخاله في القوانين يعد اعتداء على الولاء للدولة ذات المقام الثاني "[106]ئ

ثم تأتي المرحلة الأخيرة من علاج أفلاطون لقضية حماية القوانين، فيذهب في قوانينه إلى الحديث بقسوة شديدة، إذ يجب الحفاظ على الوحدة السياسية، لذا فقد أباح الإبادة والإعدام للمنشقين على نظام الدولة أو الرافضين للقانون، وكذلك لمن يثبت أن حياتهم تمثل خطراً على نظام الدولة، لقد كان هذا الإيمان مظهراً من مظاهر دولة أفلاطون الشمولية، فقد كان يقدس طاعة القانون والحفاظ على النظام، ومن ثم فإن من لا يطيع القانون يجب قهره واجباره على الطاعة بتوقيع عقوبات رادعة عليه، فإذا لم يرتدع يغدو من الضروري استئصاله تماماً من المجتمع بعملية جراحية، مثلما يتم استئصال العضو الضار في الجسم الإنساني[107]، يقول أفلاطون "إن أي مواطن سيفعل أي شيء معاكس للقوانين، وأي خرق لها سيكون عقابه الموت والعقوبات الأشد، وهذا هو حق مطلق وصالح عند اعتباره كشئ ثاني أفضل"[108].

---

(106) د. مصطفى حسن النشار، تطور الفلسفة السياسية، ص69.

(107) أفلاطون، محاورة القوانين، فقرات 862، 885، 908، 964، صفحات 419، 447، 484، 559 على التوالي.

(108) المصدر السابق، فقرة 684، ص172.

رابعاً: القانون والأخلاق:

عالج أفلاطون قضية ارتباط القانون بالأخلاق على ثلاث مراحل، الأولى مرحلة التشريع نفسه، والثانية مرحلة المشرع، والثالثة مرحلة الإقناع، وعبر تلك المراحل الثلاث حاول إخضاع القانون للفضائل والأخلاق، ففي المرحلة الأولى نبذ أفلاطون أي تشريع لا يتفق مع القيم الأخلاقية، وأن الواجب الأول على القوانين هو التأسيس لترسيخ الفضائل في المجتمع، فيقول: "من المؤكد أن الموقف الذي إلتزمنا به منذ زمن طويل كان هو الموقف السليم، لقد قلنا أن هناك هدفا واحدا يجب أن يبقى نصب عين قوانيننا، وقد اتفقنا فيما أعتقد أن الاسم الصحيح لذلك الشيء هو الفضيلة"[109].

لقد أراد أفلاطون في الجمهورية إحياء نفوذ القيم الأخلاقية وضرورتها، أي القيم التي ينبغي أن تكون أساساً لكل تشريع سليم[110]، وعلى امتداد كتاب **القوانين** لا يتوانى عن ذكر أهمية القيم الأخلاقية في التشريعات وعلى أساس هذا المنظار الأخلاقي الذي اعتمده أفلاطون، حارب كل ما من شأنه جعل المدينة أقل فضيلة، مثل الغنى الفاحش والفقر المدقع، واتساع التجارة والصناعة، واللتين تسببان انحرافاً أخلاقياً[111].

ثم تأتي المرحلة الثانية، وهي مرحلة المشرّع نفسه، إذ يؤكد أفلاطون على ضرورة توافر الرؤية والحكمة الكافية والكمال الشخصي لمن يضطلع بمهمة التشريع[112]، كما أنه يشرع من القوانين كل ما يتفق مع الأخلاق والفضائل، وأن يبتعد عن مضاداتها، يقول أفلاطون: "يجب على المشرع وهو يضع قوانينه أن ينظر لا إلى جزء من الفضيلة فقط وهو أدنى أجزائها،

---

(109) أفلاطون، محاورة القوانين، الترجمة العربية، فقرة 938، ص556.

(110) Rossey, op. cit, p 116.

(111) د. دولة خضر، في الطغيان والاستبداد والديكتاتورية، المرجع السابق، ص68.

(112) Bussell (F-W): The school of plato, Methuen & Co, London, 1986, p 223.

بل إلى الفضيلة في مجموعها، وأن يبتدع أنواعاً من القوانين تلائم كل أنواع الفضائل"[113].

إن المشرع لابد وأن يشرع للفضائل التي تجعل المدينة تعيش في الخير الأعظم، لأن المدينة التي تقبل الخيرات العظمى لا تحتاج إلا لأقلها، ولكن تلك التي ترفضها تفتقدها جميعاً، لذا يجب على المشرع أن ينمي الفضائل الخلقية مثل العفة والحكمة والشجاعة، يقول أفلاطون: "إن هدف المشرع يجب أن يكون خلق كل ما يستطيع من الحكمة في الجماعة وأن يبذل كل قوته في استئصال نقيضها"[114] ثم يوضح مقتضيات تلك الحكمة بقوله: "إن المشرع يهدف إلى العفة أو إلى الحكمة أو إلى الصداقة والمحبة، فإن هذه الأهداف ليست متمايزة ولكنها متطابقة"[115].

ثم ينتقل أفلاطون إلى المرحلة الثالثة، وهي الإقناع بالتشريعات، حيث شرح في قوانينه اقتراح التمهيد لكل قانون بمقدمة أخلاقية تبين الهدف من هذا القانون وتهيئ الذهن لاستقباله، وهو في هذا يحاول التوفيق بين حكم الذكاء الحي وحكم القانون[116]، إذ أن الهدف من تلك المقدمة هو ترويض النفس البشرية على قبول القانون عن رضي واقتناع، ذلك أن القانون مهمته الرئيسة التوجيه والإقناع، لا القسر والإرغام، يقول أفلاطون: "إن لكل القوانين مقدماتها، وكل من يبدأ التشريع يجب أن يقدم لكل قسم منها بمقدمة مناسبة للموضوع كله، ذلك أن ما سينطق به ليس بالأمر التافه، والفرق كبير بين الحال في أناس يتذكرون القانون بوضوح، أو لا يتذكرونه، ولكننا نخطئ إذا ألححنا على ضرورة وجود مقدمة للقوانين البسيطة كما تسمى والقوانين الكبيرة"[117].

---

(113) Plato, Laws, Trans by Jowette, 630, p 114.

(114) أفلاطون، القوانين، الترجمة العربية، فقرة 709، ص182.

(115) المصدر السابق، فقرة 712، ص189.

(116) باركر، النظرية السياسية عند اليونان، المرجع السابق، ص207.

(117) أفلاطون، القوانين، الترجمة العربية، فقرة 752، ص234.

ولعل هدف أفلاطون من تلك المقدمات الأخلاقية للقوانين هو بسط أكبر قدر ممكن من حسن القبول للقانون لدى المتلقين، ومن ثم الحفاظ على وحدة وسلامة المجتمع عن طريق تلك القوانين التي نالت القبول والرضي من الشعب، والتي لم تصل إلى ذاك الحد إلا باعتمادها على أسس الفضائل والأخلاق[118] وبالتإلى فإن الخروج على هذه القوانين يعد خروجاً على الشرعية الأخلاقية ذاتها وهو ما يتنافى مع الهدف الأساس للقانون، يقول أفلاطون: "يقتضي الواجب أن أتمنى لو أمكن استمالة المواطنين إلى حظيرة الفضيلة، إن هذا سيكون بالتأكيد هدف المشرع في جميع القوانين التي يسنها، ولأن يتحمل الإنسان كافة المحن خير من أن يتقبل نظاماً للحكم يضع الشعب في مركز أسوأ، فلنمتدح القوانين إذا حققت خير الشعب وإلا فلنلمها ونحمل عليها"[119]. ثم يتوجه أفلاطون بالنصح لأهإلى صقلية على لسان ديون، عندما هموا بوضع دستور جديد بقوله: "عليكم قبل كل شيء أن تسنوا من التشريعات ما يقصد به لا تحقيق الثراء والربح فحسب، فإلى جانب الثراء المادي يحرز الناس السمو الفكري والروحي، إن الروح أهم ما في الوجود ويتلوها الجسم الذي يخضع للروح، والثراء المادي هو أقل الأمور أهمية لأنه يخضع للجسم"[120].

---

(118) Bussell (F.W), op. cit, p 302.

(119) أفلاطون، محاورة الجمهورية، المرجع السابق، فقرة 349 نقلاً عن د. شبل، ص103.

(120) نقلاً عن د. فؤاد شبل، الفكر السياسي، دراسة مقارنة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ص103.

الفصل الرابع

العدالة عند أرسطو

تمهيد

أولا: ماهية العدالة

ثانيا: العدالة والفضيلة

ثالثا: العدالة الاجتماعية

رابعاً: العدالة السياسية

خامساً: العدالة القضائية

سادساً: وسائل حماية العدالة

سابعاً: القانون والأخلاق

العدالة عند أرسطو

تمهيد

استمراراً لما سبق في مبحثي الفصل الثالث واللذان تناولا تطور فكرة العدالة وأنماطها المختلفة عند أفلاطون، يقدم أرسطو لرؤيته التي امتازت عن سابقتها بأنها أكثر واقعية بدءاً من ماهية العدالة ثم ارتباطها بالفضيلة، ثم التطرق إلى الاشكالية الكبرى، وهي كيفية تحقيق العدالة الاجتماعية؟!

لقد قدم أرسطو رؤيه -تكاد من جراء واقعيتها- تنطبق على العصر الذي نعيش فيه الآن، حيث رد جميع الوظائف في الدولة إلى معيار الكفاءه واستبعاد تلك المعايير الزائفة مثل نبل المولد والأصل النبيل وغيرها من الاعتبارات التي تؤخر ولا تقدم، وذلك لأجل تأسيس الدولة على العلم والقدرة وهما الشرطان اللازمان لبناء مؤسسة قادرة على مواجهة التحديات...

وفي خطوة أكثر واقعية أيضا يُقسم أرسطو العدالة إلى ثلاثة أنواع:

عداله تصحيحة، وعدالة توزيعية، وعدالة تعويضية، لئلا يدع منفذاً واحداً أمام عدم تحقيق العدالة.

ثم ينتقل أرسطو في المبحث الأول أيضاً إلى البحث في العدالة السياسية وكيفية تحقيق استقرار الدولة، والذي رآه في أن يمسك بمقاليد الحكم أهل الطبقة الوسطى، وذلك لكونها بعيدة عن مطمع الفقراء، ولا تشتهى ثروة الأغنياء بل إن هذه الطبقة الوسطى هي صمام الأمان للدولة، وهي القادره على حفظ استقرار ووحدة الدولة...

وفي المبحث الثانى حاول أرسطو متابعة تطور العدالة وارتباطها بالقانون وتأسيس ذلك القانون على الأخلاق، ثم التطرق للقضاء ودوره في تحقيق العدالة، كما تحدث عن وسائل حماية القانون من الخارجين عليه أو المنتهكين لرحابه، بالاختصار... لقد حاول أرسطو تقديم رؤية جديدة لفكرة العدالة في صورها الثلاث، العدالة الاجتماعية، والعدالة السياسة، والعدالة القضائية، ليساهم بتلك الرؤية في ترسيخ مبادئ كُتب لها الخلود، تلك هي مبادئ العدالة...

أولاً: ماهية العدالة

تتضح ماهية العدالة عند أرسطو في ثلاثة محاور، الأول يتمثل في تحقيق المساواة وعدم الظلم، وذلك يتمثل في السلوك البشري حيث إن معني الظلم لا ينحصر في محاولة الفرد الحصول على نصيب أكثر مما ينبغي أن يناله بطريق الإنصاف، فقد يتحقق الظلم أحياناً بأن يأخذ الفرد نصيباً أقل مما ينبغي، ومثال ذلك:مَن يبحث لنفسه عن أقل مغرم حينما يجب عليه أن يتحمل غُرماً أكثر. فالفرد الذي يتهرب من الأعباء والتكاليف التي تفرضها الدولة مثلاً أو يحاول التخفيف منها ما استطاع إلى ذلك سبيلاً يُعتبر ظالماً، لأن أقل الشر يشبه الخير، وهذا ضرب من الظلم السلبي، وعلى ذلك فإن عدم المساواة لا تعني بالضرورة وفي جميع الأحوال الكم الأكثر. لأن الفكرتين مختلفتان وأحداهما بالنسبة للأخرى كالجزء بالنسبة للكل[1]. كما أن العدالة هي الفعل وإرادته، يقول أرسطو محدداً تلك الماهية بقوله:إنها هي ذلك الكيف الأخلاقي الذي يحمل الناس على إتيان أشياء عادلة والذي هو العلة في فعلها وفي إرادة فعلها، أما الظلم فهو الكيف المضاد الذي هو علة في إتيان الظلم وفي إرادة إتيانه[2].

أما المحور الثاني فيتمثل في قناعة أرسطو بأن العدالة هي الخير،

(1) أرسطو،الأخلاق إلى نيقوماخوس، ك5، ب2، ف9.
(2) نفس المصدر، ك5، ب1، فقرة 3.

وأنها هي المقصد الرئيس من السياسة، يقول أرسطو: "فالخير في السياسة إنما هو العدل، وبعبارة أخرى المنفعة العامة، إن العدل على وجه العموم هو نوع من المساواة"(3).وههنا يقول زاكوليس: "لقد ارتبط في ذهن أرسطو علم الخير بعلم السياسة، ومن ثم فقد إرتبط هذا الأخير بمفهوم العدالة، بحيث لا تُفهم العدالة إلا من خلال المنظومة السياسية"(4).

وأما المحور الثالث عند أرسطو فيتمثل في ضرورة الاجتماع البشري، والذي يلزم عنه ضرورة السياسة، والتي ينشأ عنها ضرورة توافر العدالة لأجل تحقيق استقرار ذلك المجتمع(5). يقول أرسطو: إن الدولة هي من عمل الطبع وأن الإنسان بالطبع كائن اجتماعي وإن هذا الذي يبقي متوحشاً بحكم النظام لا بحكم المصادفة هو على التحقيق إنسان ساقط أو إنسان أسمي من النوع الإنساني وإليه يمكن أن يوجه توبيخ هوميروس:

"بلا عائلة وبلا قوانين وبلا بيت"

وإن الإنسان الذي يكون بطبعه كذلك الذي وصفه الشاعر لا يستروح إلا الحرب لأنه غير كفء لأي إجتماع كجوارح الطير(6). كما أن ذلك الذي يستطيع العيش بمعزل عن الناس إما أن يسمو فوق البشر وإما أن يرضخ تحت مستوي البهيمية، يقول أرسطو: "إن ما يثبت الضرورة الطبيعية للدولة وفوقيتها على الفرد هو أنه إن لم يُسلم به لأمكن الفرد أن يكتفي بنفسه بمعزل عن الكل وعن سائر الأجزاء كذلك وإن هذا الذي لا يستطيع أن يعيش في الجماعة وليس له مع إستقلاله حاجات فذلك لا يستطيع البتة أن يكون عضواً في الدولة، إنما هو بهيمة أو إله"(7).

---

(3) نفس المصدر، ك3، ب7، فقرة 1.

(4) Zacolice, op. cit. p. 182.

(5) Jeager (w), Aristotle (Funtamentals of the history of his development) trans by R.Robinson, 2nd ed, oxford university press, londonk 1962, introdnetion, p. 4.

(6) أرسطو، السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1947م، ك5، فقرة 9، ص298.

(7) نفس المصدر، ك1 ب1 فقرة 12، ص97.

وينتج عن ضرورة ذلك الاجتماع ضرورة توافر العدل، يقول أرسطو: "فالطبع إذن يدفع الناس بغرائزهم إلى الاجتماع السياسي، ولقد أسدي أول من رتبه خدمة كبري لأنه إذا كان الإنسان الذي بلغ كماله الخاص كله هو أول الحيوانات فإنه حقاً آخرها أيضا متي حيي بلا قوانين وبلا عدل، والواقع أنه لا شيء أشنع من الظلم المسلح لكن الإنسان قد تلقي عن الطبع أسلحة العدالة والفضيلة التي ينبغي أن يستعملها ضد شهواته الخبيثة فمن دون الفضيلة يكون المرء أكثر ما يكون فساداً وافتراساً فليس له إلا ثورات الحب والجوع البهيمية، فالعدل ضرورة اجتماعية لأن الحق هو قاعدة الاجتماع السياسي وتقرير العادل هو ذلك الذي يرتب الحق"[8].

كما يرتأي لأرسطو أن يشبه الاجتماع البشري بالسفينة وركابها، فإن توافرت لهم العدالة نجوا جميعاً؛ إذ أن هدفهم هو سلامة الجماعة، يقول أرسطو: "إن المواطن كالملاح هو عضو في جماعة، ففي السفينة، فبرغم أن لكل خدمة مختلفة، بأن يكون الواحد جزافاً والآخر رباناً، وهذا مساعداً وذاك مكلفاً عملاً آخر، برغم هذه التسميات والوظائف التي ترتب بالمعني الخاص فضيلة خاصة لكل منهم فإنهم جميعا يشتركون مع ذلك في تحصيل غاية مشتركة وهي سلامة السفينة التي يقومون بها كلٌ فيما يخصه، والتي يسعي كل واحد منهم إليها على السواء، فأعضاء الدولة يشبهون الملاحين تماماً، فعلى الرغم من إختلاف وظائفهم فإن سلامة الجماعة هي عملهم المشترك، والجماعة هنا هي الدولة، ففضيلة المواطن تتعلق إذن بالدولة من دون سواها"[9].

ولعل أرسطو في وصفه تلك الماهية يشبه أفلاطون، إذ أن الدولة عندهما معاً هي الصورة الكبري للعدالة، والعدالة تتضح في أبهي صورها في الدولة أكثر منها في الفرد[10]. إذن فإن ماهية العدالة وإن اختلفت بعض

---

(8) نفس المصدر، ك1، ب1، فقرة 13، ص97.

(9) المصدر السابق، ك2، ب2، فقرات 1، 2، ص134.

(10) Jaeger, op. Cit. p. 78.

الشيء لديهما، فإن أُطُرها العامة ومقاصدها تظل كما هي عندهما.

ثانياً: العدالة والفضيلة

يؤكد أرسطو على أن العدل هو قمة الفضائل، ومن دونه فلا فضيلة، إذ أن جميع الفضائل تتبع العدل وليس العكس، يقول أرسطو: " وفي الحق أن الفضيلة على رأينا لها أن ترفع قيمتها بحق أيضاً، فالفضيلة الاجتماعية هي العدل وكل الأخريات لا تأتي بالضرورة إلا بوصفها نتائج لها"[11].

كما يذهب أرسطو إلى أن الفضيلة هي الوسط بين رذيلتين إحداهما بالإفراط والأخرى بالتفريط، ويميز بين نوعين من الفضائل أحدهما عقلي والآخر أخلاقي، فالفضائل العقلية هي ثمرة التعليم[12]، وبه يتحقق نموها، ولذلك لا يكتسبها الفرد إلا بعد طول تجربة ومران، ولا ينبغي الخلط بين هذا النوع من الفضائل وبين العلم أو الحكمة، ففي حين يختص العلم أو الحكمة بالكليات والضرورات، فإن الفضائل العقلية بإعتبارها صفات التفكير العملي المؤدي إلى الفعل لا تتناول سوي الأحوال الخاصة أوالجزئية[13].

وتنحصر الفضائل العقلية عند أرسطو في ثلاث: أولا الحصافة، وقوامها حسن التروي، أي تطلعنا حينما نفكر ونتبصر إلى خير وسيلة كفيلة بإيصالنا إلى غاية معلومة وأخذنا بهذه الوسيلة، وثانيا السداد، وهو أن نعرف كيف نحكم حكماً صحيحاً على غيرنا من الناس في الإختبارات التي يقومون بها، وأخيراً الفطنة وهي الملكة التي تتيح لنا أن نحكم حكماً صحيحاً فيما هو لائق ومناسب[14].

أما الفضائل الأخلاقية فهي تلك التي تتصل بالخلق، أي بميولنا

---

(11) الأخلاق إلى نيقوماخوس، ك3، ب 4، فقرة 8.

(12) Jaeger, op. Cit p.93.

(13) Jaeger, op. Cit. p. 94.

(14) الأخلاق إلى نيقوماخوس، ك2، ب1، فقرة 1.

الطبيعية إلى هذا الإنفعال أو ذاك لإلزامها جميعاً حدودها الصحيحة، وهي تتولد من العادة والأخلاق وليس من الطبع وحده، لأن هناك أشياء من الطبع لا يمكن بفعل العادة أن تصير أغيار ما هي كائنة، فالطبع لا يهب الإنسان إلا إستعداداً لقبول الفضائل، ولكن العادة هي التي تنميها وتزكيها، وتبعاً لذلك فإن المرء يصير عادلاً بإقامة العدل، وحكيماً بممارسة الحكمة، وشجاعاً بإستعمال الشجاعة[15].

فالفضائل الأخلاقية ليست بداخلنا بحكم الطبع وحده، ولكن ذلك لا يعني أن وجود هذه القضائل يكون ضد إرادة الطبع، لأن الطبع هو الذي يجعلنا قابلين لها، وإن كانت العادة هي التي تُنميها وتُزكيها[16].

وتتعلق الفضائل الأخلاقية لدي أرسطو بالآلام واللذات، لأن طلب اللذة هو الذي يدفعنا إلى الشر وخوف الألم هو الذي يمنعنا من فعل الخير[17]. ونتيجة لذلك فإن من يُحسن استعمال هذين الإحساسين، يكون خيراً، والشرير هو الذي يسئ ستعمالهما، فالإنسان الذي يمتنع عن لذات الجسم ويرتاح لهذا الإمتناع نفسه هو معتدل، وذلك الذي لا يتحمل البعد عن اللذات إلا بمشقة، فذلك عنده شيء من عدم الاعتدال[18].

ولكن التساؤل الآن: كيف يمكن للإنسان أن يُحسن استعمال لذاته وآلامه ليُصبح إنساناً فاضلاً؟ يقرر أرسطو أنه ينبغي لتحصيل هذه الغاية أن نتبع أحكام العقل، لأنه هو وحده القادر على هدايتنا إلى جوهر الفضيلة الكامنة في التوسط والإعتدال، فأفعال الإنسان إنما تفسد بأي إفراط قليلاً أو كثيراً، ويأتي دور العقل السليم في ضبط السلوك بعيداً عن الإفراط أو التفريط ليصبح السلوك بذلك سلوكاً فاضلاً، ويوضح أرسطو هذا المعني بأمثلة مستمدة من عالم الطبيعة والفن، فأول ما ترمي إليه الصنائع تفادي

(15) د. مصطفي صقر، المرجع السابق، ص35.

(16) Jaeger, op. Cit. p. 94 & 95.

(17) أرسطو، الأخلاق إلى نيقوماخوس، ك2، ب3، فقرة 10.

(18) د. مصطفي صقر، المرجع السابق، ص35.

الشطط زيادة أو نقصان، فالأطباء يعلمون أن الصحة أو جودة الجسم نسبة عادلة بين القوي الفاعلة المتناقضة التي تتدفق على الجسم، والنحات والمعمار ينشدان أيضا بعض النسب الصحيحة، وتدرك الطبيعة والفن غاية كمالهما متي بلغا هذا الوسط بين إفراط وتفريط، والشرط المادي لهذا المثل الأعلى أن يكون مدار عملهما مقداراً من تلك المقادير المتصلة التي تحتمل الأكثر والأقل، وبتطبيق هذه المبادئ على الفضائل ينتج ضرورة أن الفضيلة هي الوسط بين طرفين أو رذيلتين إحداهما الإفراط والأخرى بالتفريط[19].

فالشخص الذي يخشي كل شيء ويفر من كل شئ، فلا يستطيع أن يحتمل شيئاً هو جبان، وهذا الذي لا يخشي ألبتة شيئاً ويقتحم جميع الأخطار هو متهور، كذلك هذا الذي يتمتع بجميع اللذات ولا يحرم نفسه واحد منها هو فاجر، وهذا الذي ينفيها جميعاً بلا استثناء هو عديم الإحساس، فالفضيلة إذن تنعدم إذا ما فقدت الحد الأوسط[20].

ويحدد أرسطو الفضيلة بحدود ثلاثة: الخير والنافع والملائم، كما يضع أطراً واضحة أيضاً للرذيلة هي: الشر والضار وغير الملائم، ومن خلال تلك الأُطر يعرف الرجل الفاضل أن يسلك سلوكاً حسناً ويتبع الطريق المستقيم[21]. حيث إن الإرادة تعمل في مجال الأفعال والإنفعالات التي تحتمل النقص والشطط، كالخوف والجرأة والإستهتار والنفور، بحيث تعني أية زيادة في أحد الحدين نقصا في الآخر، وقوام الفضيلة في ذلك كله هو الحد الوسط[22].

و النتيجة المنطقية لذلك كله هي ما يقرره أرسطو من أنه ثمة أفعال وانفعالات هي سيئة بالطبيعة، مثل الجرائم الأخلاقية كالسرقة والزنا، ومن ثمَّ فلا توجد لهذه الأفعال وتلك الانفعالات وسط ولا إفراط ولا تفريط

---

(19) أرسطو، الأخلاق إلى نيقوماخوس، ك2، ب6، فقرة 15.

(20) نفس المصدر ك2، ب2، فقرة 7.

(21) نفسه، ك2، ب2، فقرة 7.

(22) نفسه، ك2، ب5، فقرة 3.

ولكن على أي وجه أخذ بها الإنسان فإنه يكون قد أجرم في حق نفسه وفي حق مجتمعه؛ لأنه لا يمكن أن يوجد وسط للإفراط ولا للتفريط، كما أنه لا يمكن أن يوجد إفراط أو تفريط في الحد الوسط[23].

ولكن ما علاقة العدالة بوصفها فضيلة أساسية بالمجتمع لدي أرسطو؟ يوضح أرسطو تلك العلاقة في محورين هامين:

الأول هو أن العدالة فضيلتها متعدية إلى الغير وبالتإلى فلابد من مراعاة خير الجميع، ويرتب أرسطو على ذلك: "أن العدل هو الفضيلة التامة، ولكنه ليس فضيلة مطلقة وشخصية محضة بل هو متعد إلى الغير وهذا هو الذي يجعله في الغالب يشبه أن يكون أهم الفضائل، فما بشروق الشمس ولا غروبها أحق منه بالإعجاب"، ومن هنا يستمد المثل: "كل فضيلة توجد في طي العدل" أزيد على هذا أنه من جهة العلو الفضيلة التامة؛ لأنه هو ذاته موضع تحقق فضيلة تامة غاية التمام: تامة لأن صاحبها يمكنه أن يحقق فضيلته في حق الأغيار لا لنفسه فقط، وكثير من الناس مَن يستطيعون أن يكونوا فضلاء فيما يتعلق بهم شخصياً ولكنهم غير أهل للفضيلة فيما يتعلق بالأغيار، لهذا يري أرسطو أن كلمة "بياس" مليئة بالمعني إذ يقول إن "السلطان محك الإنسان"؛ ذلك بأن الحق هو أن القاضي صاحب السلطان ليس شيئاً إلا بالإضافة إلى الأغيار، فإنه وإياهم في شركة، كذلك للسبب عينه فإن العدل وحده من بين جميع الفضائل يشبه أن يكون كخير أجنبي أي كخير للأغيار لا لنفسه؛ لأنه لا يتحقق إلا بالنسبة للغير، لأنه لا يصدر عنه إلا ما هو مفيد للأغيار الذين هم إما القضاة وإما الجمهور بتمامه، ولذلك فإن شر الناس هو ذلك الذي بفسوقه يضر نفسه والناس، غير أن الرجل الأكمل ليس هو هذا الذي يستخدم فضيلته لنفسه، بل هو ذلك الذي يستخدمها لغيره لأن هذا أمر شاق دائماً حينئذ لا يمكن أن يعتبر العدل في نظر أرسطو مجرد جزء من الفضيلة، بل هو الفضيلة كل الفضيلة، وأن الظلم الذي هو ضده ليس جزءاً من الرذيلة بل هو الرذيلة بتمامها، وعلى الإجمال

(23) أرسطو، الاخلاق، ك2، ب6، فقرة 16.

فإنه يري مما تقدم من الإيضاح الفرق عند أرسطو بين الفضيلة والعدل، فحقيقة الأمر أن الفضيلة تبقي هي هي بذاتها، غير أن صورها ليست متماثلة، فمن حيث أنها متعلقة بالغير، فهي العدل ومن حيث كونها بعينها خلقية شخصية تكون هي الفضيلة على اطلاقها(24).

و أما المحور الثاني فيتمثل في ارتباط العدالة بالمسئولية عن الأفعال، إذ التساؤل الأكثر إلحاحا هَو: هل يكفي لكي يكون الإنسان عادلاً أن يأتي فعلاً من أفعال العدل؟ يجيب أرسطو بأنه لكي يكون الإنسان فاضلاً حقاً يلزم توافر شروط ثلاثة: العلم والإرادة والثبات، وعلى هذا فإن أرسطو يقرر أن الأفعال التي تنتجها الفضائل ليست عادلة أو معتدلة لأنها فقط على صورة ما، بل يلزم فوق ذلك أن يكون الفاعل في اللحظة نفسها التي يفعل فيها على استعداد أخلاقي ما، فالشرط الأول أن يعلم ماذا يفعل، والثاني أن يريده بالإختيار التام وأن يريد الأفعال التي ينتجها لذاتها، والثالث والأخير هو أنه عند الفعل يفعل بتصميم ثابت لا يتزعزع على ألا يفعل خلافاً لذلك ألبتة(25).

ويري أرسطو أن الشرط الأول وهو العلم قليل الأهمية بعكس ما ذهب إليه كل من سقراط وأفلاطون من أن الفضيلة ليست سوي العلم، في حين أن الشرطين الآخرين لهما أهمية قصوي لأن الإنسان لا يُحصَّل الفضيلة إلا بالتكرار المستمر لأفعال العدل والاعتدال(26).

ولعل تلك الرؤية الأرسطية في الفعل وإرادة الفعل، هي عين ما قد سبق وقاله بروتاجوراس، عندما اشترط للمسئولية عن الأفعال أن تكون إرادية، فقال بأن الأفعال اللاإرادية لا يقع على الإنسان أي تبعة قانونية جراءها لأنها لم تمثل إرادته(27).

---

(24) أرسطو، الاخلاق، ك5، ب1، فقرة 15 ومابعدها.

(25) أرسطو، الأخلاق، ك2، ب4، فقرة 3.

(26) د. مصطفي صقر، المرجع السابق، ص39.

(27) Kaufmann (w), philosobhic classics (Basic texts selscted) vol.1, prentice Holl, U.S.A 1961, P. 56.

ثالثاً: العدالة الاجتماعية

في البداية نطرح هذا التساؤل الذي يبدو غريباً بعض الشيء وهو: هل اهتم أرسطو بإرساء قواعد معينة أو ضوابط محددة لترسيخ مبادئ العدالة الاجتماعية بين المواطنين؟ وإذا صح ذلك فما هي تلك المعايير؟ وكيف تجسدت تلك الأطروحات الأرسطية؟

وفي الحقيقة فإن الباحثين في ميدان الفلسفة ربما أغفلوا تلك النقطة من فلسفة أرسطو، وإننا لنتساءل مع تشارلز، هل أسقط الباحثون والنقاد هذا الجانب الاجتماعي لدي أرسطو عن عمد، أم أنهم صنفوا أرسطو، كما سبق أن صنفوا أستاذه ضمن الفلاسفة المتعصبين للجنس اليوناني ولفكرة الأصل النبيل(28).

و الواقع أن أرسطو قد اهتم بالعدالة الاجتماعية بين أفراد وطبقات المجتمع، فهو من ناحية رد جميع الوظائف في الدولة إلى معيار الكفاءة واستبعد معيار الأصل النبيل، وذلك حتي تؤسس الدولة على العلم والقدرة وهما الشرطان اللازمان لبناء مؤسسات قادرة على مواجهة التحديات(29). يقول أرسطو: .... إنني أذهب إلى أبعد من ذلك، أي إلى أن امتياز الرجل في فن العزف أقل امتيازاً منه بالمولد أو بالحسن، وأن هذين الإمتيازين مأخوذان كلٍ على حدة أفضل بكثير إن شئت من حذق فنان، وأن منافسيه من جهة النُبلِ والجمال يفضلونه أكثر من فضله عليهم باعتباره فناناً، وإنني مع ذلك أقرر أنه مازال هذا الفنان أجدر بالامتياز وإلا للزم أن يكون عزفه الممتاز مدعوماً بعلو النسب والحظوة، وهذا مما لا يشهد به الواقع، فهذه المزايا لا يمكن أن تفيده في شيء(30). كما أن أرسطو يؤكد على أن هدف العلوم جميعها تحقيق السعادة والعدالة لكافة المواطنين يقول: إن العلوم

---

(28) Charles(D): Aristotle's philosophy of action, Gerald Duckworth & co. LTD. London 1984 p. 114.

(29) - Burnyeat (M.F): Aristotle on "learning to be good" anessay in: essags on Aristotle's Ethics, Ed by: A.O Rorty, university of california press, 1980, p. 78.

(30) أرسطو، السياسة ك3، ب7، فقرة 3، ص213.

والفنون كلها الغرض منها خير ما، وأول الخيرات يجب أن يكون الموضوع الأعلى للعلوم جميعا، وهذا العلم إنما هو السياسة، فالخير في السياسة إنما هو العدل. وبعبارة أخرى: المنفعة العامة، ويري على وجه العموم أن العدل هو نوع من المساواة، وههنا يكون الحس المشترك موافقا إلى حد ما للمبادئ الفلسفية التي بها وضع علم الأخلاق، ثم إن الإتفاق واقع على طبيعة العدل وعلى الأفراد فيبقي على أن نطبق المساواة وعلى أن نطبق عدم المساواة[31] وتالياً فهو ينزع إلى العدالة الاجتماعية والمساواة النسبية بين الأغنياء والفقراء وذلك كي يسهل استجلاب ولاء الفقراء للدولة، يقول أرسطو: " إن الفقراء متي يُحرمون شرف الوظائف العامة، لا يُطالبون ويبقون هادئين بشرط ألا يعمد إلى إهانتهم وتجريدهم من القليل الذي يملكون، وهذه العدالة نحو الفقراء ليست بالجملة شيئاً هيناً، لأن رؤساء الحكومة ليسوا دائماً أكثر الناس وداعة، ففي زمن الحرب الفقراء، تبعاً لعوزهم، يقعدون إلا أن تغذوهم الحكومة، لكن اذا أُريد أن تكفلهم مشوا إلى الحرب طائعين"[32].

و لقد افتتح أرسطو مناقشاته للعلاقة بين التعامل بالمثل والعدالة بأن أشار إلى أن "البعض يعتقد بأن التعامل بالمثل يكون، من دون أي تحفظ، شيئاً عادلاً لأن الفيثاغوريين قد عَّرفوا العدالة قطعاً بأنها تعامل بالمثل" وينتقد أرسطو هذا الفهم مدللاً على أنه لا يمكن أن يكون صحيحاً، فالمعاملة بالمثل لا تعني العدالة ويضرب لذلك مثلا بضابط الشرطة الذي يضربه مواطن عادي وهو يؤدي واجبه، فهل تقتضي العدالة رد الضربة بمثلها؟[33].

ولأجل أن يُزيد أرسطو موقفه من العدالة الاجتماعية إيضاحاً، فهو يُقسم العدالة إلى ثلاثة أنواع، عدالة تصحيحية، وعدالة توزيعية، وعدالة

---

(31) المصدر السابق، ك3، ب7، فقرة 1، ص213.

(32) المصدر السابق، ك5، ب 10، فقرة 9، ص299.

(33) مختصر تاريخ العدالة، المرجع السابق، ص96.

تعويضية وتفصيل ذلك فيما يلي:-

العدالة التصحيحية: وهي التي تختص بعدالة الثواب والعقاب وذلك بالقصاص من الظالم للمظلوم واقتطاع الحق لصاحبه لتحقيق العدالة، يقول أرسطو: "اذا عاني الإنسان من تبعات الأعمال التي اقترفتها يداه تكون العدالة بشكلها الصحيح قد تحققت" ويقول كذلك: عندما يضرب إنسان شخصاً آخر ويتعرض الآخر للضرب، وعندما يقتل إنسان شخصاً آخر ويتعرض الآخر للقتل، فإن التصرف الذي حصل والمعاناة التي نتجت ينسبان إلى نسب غير متساوية، ويحاول القاضي أن يوازن بين المكسب والخسارة بأن يستقطع شيئاً من المكسب"[34].

أما في حالة قيام شخص بالإعتداء على آخر وإلحاق جرح به أو قتله فإن العدالة سوف تتحقق حين يتحمل المعتدي في المقابل نوعاً من الأذي أو الضرر، غير أن أرسطو لا يقدم معادلة تحدد بشكل دقيق نوع أو مقدار الضرر الذي ينبغي أن يلحق بالمعتدين وفق رأيه، فالشيء المهم هو أن الضرر الذي يسببه الجُناة بلا وجه حق ينبغي الرد عليه بضرر مقابل يفرض عليهم (لأن الضحايا في حال عدم حصول ذلك سوف يعتبرون أنفسهم منحطين إلى مستوي العبيد) ولكن القاعدة العامة في الجزاء التي يؤكد عليها أرسطو هي أن مقدار العقوبة التي تُفرض على مرتكب الجرم الذي يلحق ضررا بآخر، ينبغي أن تتناسب حسابياً مع مقدار الخسارة أو الضرر الذي سببه[35].

1 - العدالة التوزيعية:

ويقصد بها أرسطو تلك العدالة الخاصة بتوزيع الثروات والمزايا الأخرى المتاحة، معنوية كانت أم مادية، على أفراد المجتمع، والمساواة التي تحكم هذا النوع من العدالة ليست هي المساواة الحسابية ولكنها

---

(34) أرسطو، الأخلاق إلى نيقوماخوس، ك5، فقرة 1132.

(35) نقلاً عن مختصر تاريخ العدالة، ص96.

مساواة تناسبية أو هندسية يمكن أن تتحقق رغم وجود فروق بين الأفراد في المجتمع، لأن الغرض من العدالة التوزيعية هو أن ينال كل مواطن نصيباً مساوياً لمزاياه، فإذا كان الناس غير متساوين في المزايا فإن العدالة تقتضي ألا تكون أنصبتهم متساوية[36]. يقول أرسطو: "... بما أن المساواة واللامساواة التامتين هما ظالمتان بين أفراد ليسوا متساوين عموماً أو لا متساوين فيما بينهم إلا في نقطة واحدة فجميع الحكومات التي فيها المساواة واللامساواة قائمتان على قواعد من هذا القبيل حكومات فاسدة بالضرورة، وقد قلنا أيضاً... إن جميع المواطنين محقون في أن يحسبوا لهم حقوقاً ولكنهم جميعاً مخطئون في أن يحسبوا أن لهم حقوقاً مطلقة"[37].

2 - العدالة التعويضية (أو التبادلية):

وهي مكملة للعدالة التوزيعية ولا تظهر الفائدة منها إلا بعد أن تكون العدالة التوزيعية قد تحققت بالفعل، كما أن الفائدة من العدالة التوزيعية لا تُستمد إلا عن طريق العدالة التبادلية أو التعويضية، ويقوم هذا النوع من العدالة على أساس مبدأ المساواة أيضاً، ولكن على نحو مختلف عن العدالة التوزيعية[38]. إذ القياس هنا قياس موضوعي، فالأشياء والأفعال تقاس بقيمتها الذاتية، وسمي أرسطو هذا القياس بالقياس الحسابي، لأن التناسب فيه تناسب حسابي[39]. ويهدف هذا النوع من العدالة إلى أن يحصل كل طرف يدخل في علاقة ما مع غيره على وضع متساو مع الطرف الآخر، بحيث لا يحصل أي منهما على أكثر أو أقل من الآخر، ولا يقصر أرسطو مجال العدالة التبادلية على العلاقات الاختيارية والتعاقدية كالبيع والشراء والإجارة والوديعة، بل يمد ذلك إلى ما يسميه بالعلاقات غير الاختيارية وهي التي تتولد من الجريمة، ففي هذه الحالة الأخيرة لابد كذلك من

---

(36) Charles (D), Aristotle's philosophy of action, p.126.

(37) Ibid, pp.126, 127.

(38) أرسطو، السياسة، ك3، ب7، ف7، ص214.

(39) د .مصطفي صقر، المرجع السابق، ص97.

التناسب بين الجريمة والعقاب، وتطبيقاً لذلك فإذا تسبب عمل أو أي تصرف في خسارة مادية أو معنوية لشخص من الأشخاص، فإن العدالة التبادلية تقتضي أن يقوم الشخص الذي تسبب في الخسارة أو استفاد منها برد ما يعادل هذه الخسارة للطرف الآخر، بحيث يصبح كل من الشخصين بعد حدوث هذا التصرف في المركز نفسه الذي كانا عليه من قبل، ويبين لنا أرسطو مضمون العدالة التبادلية وماهية المساواة التي تقوم عليها والفرق بينها وبين العدالة التوزيعية بقوله: أما النوع الآخر من العدل فهو العدل المعوض والوازع وهو الذي يضبط علاقات الأفراد فيما بينهم سواء في العلاقات الإرادية أو في العلاقات اللاإرادية، والعادل هنا يتمثل بشكل مغاير تماماً لشكله الأول، فإن العادل الذي لا يتعلق إلا بتوزيع الموارد العامة للجمعية يجب دائماً أن يتبع التناسب الذي جئنا على تفعيله، فإذا كان الأمر بصدد تقسيم الثروات الإجتماعية لزم أن يقع التناسب بالضبط على نسبة ما بين الأنصباء التي يدخل بها كل واحد، وعلى ذلك يكون الظالم أي مقابل العادل هو ما قد يكون مضافاً لهذا التناسب والعادل في المعاوضات المدنية هو أيضاً نوع من المساواة، والظالم نوع من عدم المساواة، ولكن كل ذلك ليس تابعاً لذلك التناسب الذي سبق بيانه، بل تابعاً لتناسب حسابي فقط، فليس يهم مطلقا أن يكون رجل نابه قد جرَّد رجلاً خامل الذكر من أمواله أو أن يكون خامل الذكر هو الذي جرَّد الرجل النابه، كذلك لا يهم أن يكون الذي ارتكب أضراراً وما إذا كان الآخر قد لحقه ضرر، وبالتبعية يجتهد القاضي أن يُسوي هذا الظلم الذي ليس هو إلا عدم مساواة، لأنه متي كان الواحد يقتل والآخر يموت، فإن الضرر الواقع من جهة، والفعل المحدث من جهة هما مقسمان بلا مساواة، فيحاول القاضي بالعقوبة التي يحكم بها أن يُسوي بين الأشياء بأن يُجرد أحد الخصمين من الربح الذي ربحه[40].

إذن، العدالة عند أرسطو مشروطة بالتوزيع المتساوي بين الأفراد

---

(40) Charles (D), op. Cit, p. 130.

المتساوين، كما أنها مشروطة كذلك باقتطاع الجزء الزائد لدي الظالم واعطائه للمظلوم وذلك في نطاق العدالة الجزائية أو التصحيحية.

أما في مجال العدالة التعويضية والتوزيعية فإنه يلزم مراعاة النقاط التالية:

أ - أن الكفاءة هي المعيار في الوظائف العامة أكثر من الإعتماد على نبل المولد.

ب - لابد وأن يأخذ الفقراء بعض الأنصبة من الوظائف وذلك توخياً للعدالة التوزيعية من ناحية، ولاستجلاب ولائهم للدولة من ناحية ثانية، ولضمان استقرار المجتمع وبعده عن الثورات من ناحية ثالثة.

جـ - أن المساواة لا تكون تامة إلا بين المواطنين المتساوين معيارياً[41].

و بعد ذلك، فما كان ثمة بُد من ظهور العملة كأداة للتساوي والتعامل ووضع القيمة المتساوية، ويؤكد أرسطو أنه من دون النقود فلا معاوضة ولا اجتماع ممكنان، لأنه لن يمكن ألبتة الوصول إلى تقرير نوع من المساواة بين الأشياء، يقول أرسطو (وعلى ذلك فإنه لا توجد مبادلة حقة إلا حينما تُسوي الأشياء سلفاً ويكون هناك مقياس وحيد يمكن أن ينطبق على كل شيء بلا استثناء، فإذا وقعت المعاوضة فبهذا عينه يكون الاجتماع والتجارة، وبصيرورة العملة مقياساً عاماً تُقاس به جميع الأشياء بعضها بالنسبة للبعض الآخر، تكون العملة هي المسوية بين كل الأشياء ومن هنا فإنه من دون المعاوضة فلا تجارة ولا جمعية، ومن دون مساواة لا معاوضة، وبدون مقياس مشترك لا مساواة ممكنة"[42]. وتلك أهم النقاط في العدالة الاجتماعية لدى أرسطو.

(41) أرسطو، الأخلاق إلى نيقوماخوس، ك5، ب4، فقرة 1، 6.

(42) Burnyeat (M.F), op. Cit, p. 213.

رابعاً: العدالة السياسية عند أرسطو:-

يبدأ أرسطو في بحثه عن أفضل النظم السياسية التي تحقق العدالة بشكل كامل ببيان صعوبة تلك النظرية أي معرفة مَن تُسند إليه السيادة في الدولة، أإلى السواد أم إلى الأغنياء أم إلى الأخيار، أم إلى فرد واحد أسمي بمؤهلاته، ، أم إلى طاغية. ويعتقد أرسطو بأن الحيرة إزاء هذا الموقف الفلسفي تكاد تكون متساوية من كل جانب في حال ما إذا عمد الفقراء - لأنهم أكثرية - إلى أن يتقاسموا أموال الأغنياء، فلن يكون ذلك ظلماً مادام السيد (بما له من الحق) قد قرر أن ذلك ليس ظلماً فماذا يكون إذن الظلم الصارخ؟ ولكن لنفرض أن كل شيء كان مقسوماً ثم جاءت أكثرية ثانية فتقاسمت من جديد أموال الأقلية، فبديهي أن تتدهور الدولة، ومع ذلك لا تسقط الفضيلة صاحبها البتة، فلم يكن- ولن يكون - العدل البتة سمة للدولة.

وبناءاً على المبدأ عينه - إذا ما تم إقراره - يكون كل ما يفعله الطاغية بالضرورة عدلاً، لأنه يستخدم القوة ليكون الأقوي كما سيكون شأن الفقراء ضد الأغنياء، ولكن هل السلطان يختص به الأقلية (الأغنياء) بحكم القانون؟ ولكنهم إذا سلكوا مسلك الفقراء والطاغية، أي إذا نهبوا السواد وسلبوهم فهل يكون هذا السلب عدلاً؟ وإذن سيكون هذا أمر الآخرين كذلك سواء بسواء، وعلى هذا يري أرسطو أن ليس في هذا الأمر إلا جرائم ومظالم[43].

وقد درس أرسطو جميع الأنظمة السياسية - السابقة والمعاصرة له - دراسة واقعية تحليلية تاريخية، دون أن يهمل فطنة العقل في تحليله لأنواع الحكومات[44]. وذلك للوصول إلى أفضل نوع تتمثل فيه العدالة، وقد توصل إلى عدة نتائج وهى:-

---

(43) أرسطو، الأخلاق إلى نيقوماخوس، ك5، ب5، فقرة 12.

(44) أرسطو، السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1947، ك3، ب6، فقرات 1، 2.

أ - قابلية كل أنواع الحكومات - غير الدستورية، بالمعني المعاصر - للإنقلاب والتغير إلى نقيضها بسرعة فائقة.

ب - عدم ثبات أي منها على المبادئ التي قامت عليها من سيادة أخلاق واحترام دستور وخضوع للقانون.

جـ - إخلاص كل منها في تحقيق مصلحتها الذاتية من دون الصالح العام.

د - إمكانية قيام الثورات في هذه الحكومات مما يؤدى إلى عدم إستقرار البلاد.

لقد كان الحكم العادل عند أرسطو هو الذي يهدف إلى الصالح العام وليس صالح فرد أو جماعة، ويحترم القرارات العامة ولا يلجأ إلى القرارات التعسفية وأن يكون مقبولاً من الرعية ليس مفروضاً عليهم بالقوة، وقد كان وعى أرسطو كافيا لإدراك أن أحد هذه الأركان قد يغيب عن الحكومة، إذ قد يعمل طاغية ولكن للصالح العام، وقد تكون حكومة قانونية ولكن تعمل لصالح طبقة معينة[45]. لذلك فقد وثق أرسطو في الحكمة الجماعية التي تمثل النموذج الأتم للحكم الدستورى الذي يراه ضرورياً لإنقاذ الوضع السياسى الفاسد آنذاك، وكان من أهم تلك المبادئ الدستورية:

أ - أن يستهدف الحكم الصالح العام، وبذلك يتميز عن الحكم الإستبدادي الذي يهدف إلى صالح طبقة واحدة أو صالح فرد واحد.

ب - أن يكون الحكم قانونياً، يقيم القانون المكتوب ويحترم القانون العرفي.

ج - أن تمتاز الحكومة الدستورية بالرضا العام من الرعية لأنها لا تستند إلى القوة المحضة[46].

وقد وجد أرسطو أن أفضل نظام سياسى يمكن اتباعه هو النظام المختلط الذي يتألف من الديمقراطية والأوليجاركية، لأنه سوف يأخذ بمبدأ الحرية من الديمقراطية والثروة من الأوليجاركية، فيقوم بالتالى على كواهل

---

(45) د/ على عبد المعطى، المرجع السابق، ص71.

(46) د. اميرة مطر، الفلسفة السياسية، المرجع السابق، ص47.

الطبقة الوسطى التي تمثل اعتدال الميزان السياسى[47]. يقول أرسطو "...إن الجمهورية ليست على التحقيق إلا خليطاً من هذين الشكلين"[48].

وبما أن أرسطو يدين كل تطرف، وكل مبالغة تلحق الأذى بالطبيعة الذاتية للشئ[49]، لذا فهو يجنح نحو تحقيق العدالة السياسية والاستقرار المبُعد عن شؤم الثورات والإنقلابات الداخلية، ولم يكن أمامه سوى الطبقة الوسطى حيث أنها أكثر الطبقات استقراراً وحيث إن مبدأ التوسط في أساسه مبدأ أخلاقياً، يقول أرسطو "إذا كنا على حق إذ قلنا في كتاب الأخلاق أن السعادة تنحصر في الممارسة السهلة والمستمرة للفضيلة وأن الفضيلة ليست إلا وسطاً بين طرفين فينتج من ذلك بالضرورة أن تكون الحياة الأرقى حكمة هي تلك التي تلتزم هذا الوسط بأن تكتفى دائماً بهذا الوضع الوسط الذي في مكنة كل امرء أن يبلغه"[50].

ومعني ذلك أن الحكومة التي تقوم على مبدأ الوسط والإعتدال هي التي تضمن تحقيق الإتزان والاستقرار في الدولة[51] والتوازن بين السلطة والحرية، حيث تعمل على توحيد حرية الفقراء مع ثراء الأغنياء لكيلا يطمع أحدهما في الآخر[52].

ويذهب أرسطو إلى إمكانية إجراء تأليف هذه الحكومة بثلاث طرائق: الأولي، أنه يمكن الجمع بين تشريعيهما - أي الديموقراطية والأوليجاركية - على مادة ما، ولتكن السلطة القضائية مثلاً "ففى الأوليجاركية يغرم الغنى إذا لم يحضر إلى المحكمة ولا يؤجر الفقير على حضوره، وفي الديمقراطية الأمر بالعكس، مكافأة للفقير ولا غرامة على الغنى، وإنما هو حد مشترك

(47) جورج سباين، تطور الفكر السياسى، المرجع السابق، ص120.
[9] Barker, Op cit, p.173.

(48) أرسطو، السياسة، ك6، ب6، فقرة 2، ص331.

(49) د/ دولة خضر، المرجع السابق، ص132.

(50) أرسطو، السياسة، ك 6، ب 9، فقرة 2، ص338.

(51) د/ فؤاد شبل، الفكر السياسى، المرجع السابق، ص119.

(52) د/ حوريه توفيق، المرجع السابق، ص98.

ووسط لهذه النظم المختلفة أن يجمع بين الطريقتين، غرامة على الأغنياء ومكافأة للفقراء، فيكون هذا النظام الجديد هو النظام الجمهورى"[53].

والثانية، تنحصر في الأخذ بمبدأ وسط بين النظامين، فمثلاً في الديمقراطية لايوجد نصاب، أو يوجد ويكون ضئيلاً للغاية، وفي الأوليجاركية يوجد نصاب رفيع، والحد الوسط بينهما هو عدم إتخاذ أنصبة ثابتة[54]

والثالثة، كما يقول أرسطو "يمكن أن تُستعار من القانون الأوليجاركى ومن القانون الديمقراطى معاً"[55]. ويؤلف بين القانونين في حد وسط بينهما، فيؤخذ بمبدأ الإنتخاب من الأوليجاركية والتحرر من النصاب من الديمقراطية.

ويضع أرسطو هذه الطرائق لبيان إمكانية تأليف طبقة وسطى بالفعل، تكون مزيجاً من الأوليجاركية والديمقراطية، وبيان أن هذه الطبقة لم تلتفت إليها الدساتير التي سبق له دراستها، فكل الدساتير كانت إما ملكية أو أرستقراطية أو ديمقراطية مع نواقضهم، أما الطبقة الوسطى فلم تتألف منها الحكومات إلا نادراً؛ خاصة أن الأغنياء في حالة وصولهم إلى الحكم لا يعملون إلا لصالحهم الخاص، وكذلك الفقراء، فهما في حرب دائمة أبد الآبدين، ومما يوقع الدولة ككل في خلافات وعدم استقرار دائمين. يقول أرسطو "إنه لما كانت الثورات والمنازعات كثيرة الحدوث بين الأغنياء وبين الفقراء فأياً كان الحزب الذي يظفر بأعدائه فإنه لا يستند إلى المساواة ولا الحقوق المشتركة"[56].

ويعتقد أرسطو إن هذا النمط من الحكومة الموصي به هو أكثرها أمناً وأدناها إلى الخضوع لحكم القانون في الدساتير العملية[57]. وهو النمط

---

(53) أرسطو، السياسة، ك 6، ب 7، فقرة 2، ص334.
(54) آرسطو، السياسة، نفس المصدر، ك 6، ب 7، فقرة 3، ص334.
(55) نفس المصدر، ك6، ب 7، فقرة 3، ص334.
(56) نفس المصدر، ك6، ب 9، فقرة 11، ص341.
(57) جورج سباين، ك1، المرجع السابق، ص145.

الذي يمثل التوازن بين عاملي الكم والكيف، فأولهما ينحصر في الكثرة العددية، وثانيهما يشمل ضروب النفوذ السياسى المنبعثة من هيبة الثروة ونبالة المولد وعلو المنزلة وسمو التربية، وكلما ساد العامل الأول أصبحت ديمقراطية، وكلما ساد الثانى أصبحت أوليجاركية، ولكن لكى يتسنى توفير الاستقرار يلزم تحقيق التوازن بين هذين العاملين، ذلك أن الفقير يحقد على الغنى، والغنى يتملق الفقير ويزدريه، وكلاهما لا يملك الوقت الكافى لإدارة الشئون السياسية، مما يجمل بهم أن يتركوا الأمر لأهل الطبقة الوسطى، وإلا فلن يرى في الدولة - فيما يقول أرسطو - إلا سادة وعبيد، أو ربما رجل حر واحد: فهنا غيرة حاقدة وهناك فخر صلف، وكلاهما بعيد كل البعد عن ذلك الإخاء الإجتماعى الذي هو نتيجة التعاطف والرعاية[58].

و إذا كان أي نظام سياسى كما يقول أرسطو يتكون من ثلاث طبقات: أغنياء ومعدمين ووسط بينهما، فإن هذا الوسط هو رمز الأمان والإستقرار للدولة، حيث إن الفقر يعلم العصيان وعدم الطاعة، والغنى يورث الظلم والإستبداد. ويحلل أرسطو هذا الإعتقاد منه قائلا: "ينبغى أن يقال إن المرء لا يريد الطاعة ولا يطيقها مع ذلك العلو الفاحش الذي يؤتيه نفوذ الثروة أو كثرة الأنصار أو أية ميزة أخرى، فإنه منذ الطفولة يتخذ ديدناً له في بيت أبيه الخروج على النظام ولا تشاء له الزينة التي نشأ فيها أن يطع حتى نظام المدرسة، ومن جهة أخرى لا يقل الفقر المدقع في سوء أثره عن هذا الفساد، فالفقر مانع للمرء من إستطاعته الحكم فهو لايتعلم الطاعة إلا كما يفعل العبد، ففرط الثراء يمنع الرجل أن يطيع أية سلطة ولا يعلمه أن يحكم إلا باستبداد السيد - كله"[59].

وبذلك يكون أرسطو قد سحب الثقة من الحكومات المتغيرة ذات التقلب السريع ووضعها في الحكومة الوسطى التي تمثل كل العوامل التي أرادها في الحكومة الدستورية؛ حيث لن يتوقف النزاع بين الأغنياء والفقراء

---

(58) أرسطو، السياسة، ك6، ب9، فقرة 6، ص339- 340.

(59) أرسطو، السياسة، ك 6، ب9، فقرة 5، ص339.

مادام أحدهما في السلطة، ولن تنقطع شرور الثورات على إثرهما، وليس إذن من مخرج سوى الطبقة الوسطى التي تكون أقرب إلى حكم القانون ورضا العامة[60]؛ فالدستور، كما يقول أرسطو، لا يكون ثابتاً وقوياً إلا حين تزيد الطبقة الوسطى في العدد على الطبقتين الأخريين أو بالأقل على كل واحدة منهما، فلا يحاول الأغنياء التآمرعليه بالإتفاق مع الفقراء لأن الأغنياء والفقراء على السواء يخشون النير الذي يفرضه بعضهم على بعض دولة بينهم، فلو أنهم ابتغوا السلطان لمنفعة عامة لما وجدوه إلا في الطبقة الوسطى؛ ذلك أن ما بينهم من عدم الثقة سوف يمنعهم دائماً من التمسك بسلطة تداولية، وليس يثق المرء أبداً إلا بحكم - (معتدل) -، والحكم ههنا هو الطبقة الوسطى، وكلما كان التأليف السياسى الذي يشكل الدولة كاملاً كان الدستور أعظم حظاً في البقاء[61].

و هكذا كان أرسطو يهدف إلى خلق نظام أكثر إستقراراً من النظم الأخرى من ناحية، وإلى غرس الأخلاق في الدولة من ناحية أخرى[62]، ويتجلي ذلك في حرصه على انتفاء أسباب الصراعات فضلا عن الثورات السياسية، كما كان يريد أن يكون ذلك قائماً على الإقناع والرضا، لأنه يعتقد - محقا - أنه من دونهما لن يحدث أي إستقرار في الدولة، ولو حدث فهو إستقرار شكلى لا يلبث أن يفت في عضد الدولة بعد قليل.

و لكم علق أرسطو -كما رأينا- الآمال على الطبقة الوسطى التي تنتفى فيها الصراعات المعهودة بين الأغنياء والفقراء، إذ عنده أن الفقراء مصدر الثورة والجريمة[63]. وأن الغنى مصدر الجشع والغطرسة، وأن الطبقة الوسطى هي الأقدر على المرونة بين الطبقتين لأنها تتمتع بأربع مزايا: الأولى أنها تتمتع بالعقل الذي يغيب عن الفقراء والموسرين على السواء

(60) Alan, the philosophy of Aristotle, op cit, p.103.

(61) أرسطو، السياسة، ك 6، ب 10، فقرة 4، ص344.

(62) د/ دولة خضر، المرجع السابق، ص133.

(63) د/ أميره مطر، الفلسفة السياسية، ص48.

وهما يمثلان خطراً على الدولة لإهمالهما الشئون السياسية[64]. وبذلك يتصور أرسطو "إنها في الواقع يمكن أن تخضع بأكثر مما عداها لأوامر العقل الذي يصعب الإصغاء إليه حينما يتمتع المرء بمزية ما فائقة كجمال أو كقوة أو كمولد أو كثروة، أو حين يعانى انحطاطاً سحيقاً من فقر وضعف أو يكون خامل الذكر؛ ففى الحالة الأولى فإن الكبرياء الذي ينشأ عن مركز براق يدفع الناس إلى صنوف العصيان، وفي الثانية يدور الفساد على الجنايات الفردية؛ حيث إن الجنايات لا تُرتكب أبداً إلا بدافع الكبرياء، أو الفساد، وبما أن الطبقتين المتطرفتين تهملان واجباتهما السياسية في قلب المدينة أو في مجلس الشيوخ فإنهما سيان في الخطر على الدولة"[65].

وأما الميزة الثانية التي تتمتع بها الطبقة الوسطي فهى أنها ليست محط أطماع الفقراء، كما أنهم لا يطمعون في أموال الأغنياء، إذ أن لديهم استكفاءاً ذاتياً، فليس لديهم فائض من الثروات التي تجعل الفقراء يطمعون فيهم، وليس لديهم فقر بحيث يحتاجون إلى أموال الأغنياء، يقول أرسطو "تلك الأوضاع الوسطى هي أيضاً آمن ما تكون للأفراد؛ فهم من ثم لا يشتهون ثروة الغير كما يفعل الفقراء، وثروتهم غير مشتهاة كذلك من الغير كما يقع لثروة الأغنياء من قبل أهل الفقر المدقع، وحينئذ يرون بمعزل عن كل خطر، وفي أمن عميق من دون أن يتآمروا أو يخشوا مؤامرة " وهنا يستشهد أرسطو بحكمة الشاعر فوسيليد إذ قال "إن مركزاً متواضعاً هو مناط أمالي "[66].

و أما المزية الثالثة فهى الاستقرار وبذلك تكون هي العظمي؛ من حيث إن هدف أي مشرّع سياسى إقامة دولة مستقرة يسودها القانون والعدل

وأيضا: د. فؤاد شبل، الفكر السياسى، ص120.

(64) وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت، 1987.

(65) أرسطو، السياسة، ك 6، ب 9، فقرة 4، ص339.

(66) أرسطو، السياسة، ك 6، ب 9، فقرة 7، ص340.

وتملأ أركانها المساواة[67]. وقد كان أرسطو من الباحثين عن هذا الاستقرار الذي جعل مطيته الطبقة الوسطى التي يعتقد بأن حسن إدارتها يعصمها من الوقوع في الثورات، وهذا بناء على اعتقاد منه بأن "الإجتماع السياسى هو على الخصوص أحسن ما يكون متى تكَّون من مواطنين ذوى ثروة متوسطة، وأن الدول الحسنة الإدارة هي تلك التي فيها الطبقة الوسطى أكثر عدداً وأشد قوة من مجموع الطبقتين الأخرتين أو بالأقل من كل واحدة منهما على حدة، فبانضمامها إلى صف إحدى الطبقتين أو الأخرى تقيم التوازن وتمنع أي رجحان غالٍ من أن يتكون، فضلا عن السعادة البالغة الناجمة عن كون المواطنين على ثروة متواضعة تفي مع ذلك بكل احتياجاتهم"[68].

و بما أن أرسطو كان مؤمناً بأن وصول أحد الطرفين إلى الحكم يؤدى إلى ثورة محققة، فإنه بالتإلى لم يعط الصلاحية المطلقة لنظام سياسى غير الطبقة المتوسطة التي تقوم على تحقيق مبدأ التوازن والاعتدال[69] اعتمادا منه على اعتقاد بأن الاعتدال في الثروة يؤدى إلى الاعتدال في الفكر والمنهج، ويقود لا شك إلى الاعتدال في النظام السياسى، وحجته في ذلك أن معظم المشرعين الجادين ورجال القانون كانوا - في نظره - من أبناء هذه الطبقة، ويقف سولون ولوقرغس وخارنداس أمثلة بارزة على ما يقوله أرسطو، فقد كانوا ينتمون إلى هذه الطبقة إذ لم يكونوا ملوكاً، وكثير غيرهم كانوا منها أيضاً"[70].

يمكننا القول إذاً أن أرسطو كان يبحث عن تحقيق أسس الحكومة الدستورية التي ترعى مبادئ الأخلاق وتقديس القانون وتحمى الدستور وتساعد على نمو العدل بداخلها، وقد كان يبحث عن الحلول الناجعة لمشكلات العدالة بضرب من الواقعية الفلسفية والسياسية المؤسسة على حس

---

(67) د/ إبراهيم أباظه، دراسات فى الدستور السياسى، دار الفجر، القاهرة، سنة 1997، ص83.

(68) أرسطو، السياسة، ك 6، ب 9، فقرة 8، ص340.

(69) f. Freud, qu est. ce que la politique? Sewil 1965, p.98.

(70) أرسطو، السياسة، ك 6، ب 9، فقرة 10، ص341.

أخلاقي يتسم بالقدر نفسه من الواقعية، وكان ينقب عليها في صفحات التاريخ والدول، بعكس أفلاطون الذي نقب عن تلك الدولة في عقله[71]. فأخرج صورة لها لا يمكن تطبيقها، غير أنه يُحمد لمساعيه لمحاولة تطبيقها، ولكن أرسطو بدا واقعياً أكثر من أفلاطون، برغم عجزه عن التخلص التام من تأثير أفلاطون؛ فقد بدا هدفهما من البحث واحداً، وهو السعي إلى كشف سبل سعادة المواطنين، وإن اختلفت وسائلهما إلى ذلك، وهذا الاختلاف لا يجب أن يكون مناطاً للقدح في أي منها[72].

القانون والعدالة عند أرسطو

لقد تفتق ذهن أرسطو عن معالجة دقيقة للقضاء والعدالة تمثلت في ثلاثة محاور رئيسة هي كالتالي:

1 - أنواع المحاكم وطريقة اختيار موظفيها: حيث أكد أرسطو على أن المحاكم هي المنوطة بإقامة العدل وترسيخ المساواة بين المواطنين، حيث لم تخل دولة من وجود المحاكم التي تفض النزاعات والخلافات بين المواطنين، وقد تنبه إليها أفلاطون فيما سبق وقسمها إلى ثلاث محاكم كما ذكرنا، لكن أرسطو يجعلها هنا سلطة قائمة بذاتها ويؤثر صلاحها على صلاح المجتمع وفسادها على فساد المجتمع، يقول أرسطو: "أما عن الموظفين فإنهم يعينون بالطريقة عينها التي تحدثنا عنها في السلطة التنفيذية وهي إما بالقرعة أو بالإنتخاب، فجميع المواطنين متى كانوا أهلاً لجميع الوظائف القضائية، فإن القضاة يمكن أن يعينوا جميعاً بالقرعة أو جميعاً بالإنتخاب ويحكمون في القضايا تارة بالقرعة، وتارة بالإنتخاب، فإذا كانت الأهلية محدودة لبعض الأقضية الخاصة فالقضاة يمكن أن يعينوا بعضهم بالقرعة والأخرون بالإنتخاب"[73].

---

(71) د/ على عبد المعطى، المرجع السابق، ص71.

(72) برتراند راسل، المرجع السابق، ص128.

(73) أرسطو السياسة، ك7، ب5، ف5، ص382.

2 - أما المحور الثاني فيتمثل في ضرورة وجود طبقة منفذة لأحكام القضاء لأجل المساعدة في إرساء العدالة، وهو ما يُعرف باسم السجَّان، يقول أرسطو: " والوظيفة التي تأتي بعد ذلك والتي هي أشد ضرورة ولكنها أدق الوظائف هي تلك التي تكلف تنفيذ الأحكام القضائية الجنائية والإجراءات السابقة على الأحكام وحراسة المسجونين، والذي يجعلها على الخصوص أشق إنما هو الإنتقاد العام الذي تثيره، من أجل ذلك كان الناس يتحاشون القيام بها أو بعبارة أدق القيام بها بالصرامة التي توجبها القوانين إذ كان مرتبها ليس مغرياً، على أنها مع ذلك لا غني عنها لأن إقامة العدل تصبح عبثاً اذا كانت الأحكام لا تنفذ على الفور وتصير الجمعية المدنية ليست أمكن وجوداً بدون تنفيذ الأحكام منها بدون إقامة العدل الذي يصدرها "[74].

إذن، يؤكد أرسطو برأي تشارلز على فكرة العدالة الناجزة، أي التي تتمتع بالقوة اللازمة للقيام بتنفيذ الأحكام عقب صدورها[75]؛ لأن ذلك يُمثل جزءاً هاماً من أجزاء العدالة، كما أن أرسطو يُحفز على قبول القيام بتلك المهام وضرورة تحري أخلاق مَن توكل إليهم، يقول أرسطو: "وكثيراً ما يميز بين وظائف السجان ووظائف المنفذ، وشاهد ذلك في أثينا محكمة الأحد عشر فإن هذا الفصل بين الوظائف شيء حسن وإنه يجب البحث عن الوسائل القيمة لجعل خدمة السجان أقل كراهة، تلك الوظيفة التي هي ضرورية كسائر الخدم التي تكلمنا عنها، الناس الأشراف يرفضون هذا التكليف بكل ما أوتوا من قوة، ومن الخطر أن توكل إلى أناس مرتشين لأن هؤلاء أولي بهم أن يُحرسوا من أن توكل إليهم حراسة غيرهم فمن المهم إذن أن تكون الوظيفة التي تناط بها هذه الخدم غير وحيدة ولا دائمة، بل توكل إلى شبان حيث تكون الشبيبة وحراس المدينة منظمين تنظيماً عسكرياً، ويجب أن يوكل إلى وظائف متعددة أن تقوم كل بدورها بهذه الخدم الشاقة "[76].

---

(74) نفسه، ك7، ب5، ف6، ص382.

(75) Charles,op. Cit. P.163.

(76) أرسطو، السياسة، ك7، ب5، ف7، ص383.

3 - أما المحور الثالث فيتمثل في ضرورة اكتمال الحرية الإنسانية كتمام المسئولية عن الأفعال، حيث يؤكد أرسطو أنه في العلاقات غير الإختيارية أو اللاإرادية، يجب أن تتوافر الإرادة أو العمد في أفعال التعدي، فمتي أتي الإنسان فعلاً بلا إرادة فإنه لا يكون ظالماً لأن كل ما في الفعل من عدل أو ظلم إنما يتوقف على ما فيه من إختيار أو إجبار(77)، ويُقصد بالعمد أن يكون الإنسان عالماً بما يفعل في الظروف التي لا تتعلق إلا به ومن دون أن يجهل الشخص الذي إليه يُسند ذلك الشيء، ولا الوسيلة التي استعملها ولا الغرض الذي يرمي إليه(78) وأنه إنما يفعل ما يفعله ضد إرادة من وقع عليه الفعل، وألا يكون الفاعل قد قام بالفعل نتيجة عارض ولا نتيجة قوة قاهرة، ومثال الأفعال العارضة أن يري الفاعل نفسه مضطراً بضرورة مطلقة وعلى الرغم منه، ومثال القوة القاهرة أن يُمسك أحد بيد الفاعل فيجعله يضرب شخصاً آخر، ويميز أرسطو بين ثلاث صور مختلفة من الأفعال التي تقع من الفاعل تبعاً لتوافر أو عدم توافر النية والإختيار وذلك كما يلي:

- جريمة ارتُكبت بلا إرادة أو على الأقل بغير نية الإضرار.
- جريمة ارتكبت بالإرادة تحت تأثير شهوات لم يستطع الفاعل ضبطها ولكن من دون سبق إصرار.
- جريمة إرادية يفعلها المرء بسبق إصرار، يقول أرسطو: "إذا أضر إنسان إنساناً عمداً فقد ارتكب ظلماً، ومَن ارتكب أفعالاً ظالمة من هذا النوع فهو في الحق ظالم سواء أكان عمله على خلاف التناسب أم على خلاف مجرد المساواة، أما الأضرار غير الإرادية فإن بعضها محل للعفو والأخرى لا محل لها منه، ففي الواقع يمكن العفو عن جميع الخطايا التي يرتكبها الإنسان جاهلاً أنه يرتكبها بل حتي التي يأتيها بناء على جهل، لكن جميع الخطايا التي ارتكبت لا بالجهل

(77) أرسطو، الأخلاق إلى نيفوماخوس، ك5، ب8، ف2.
(78) أرسطو، الأخلاق إلى نيقوماخوس، ك5، ب8، ف3.

تماماً بل بغاية الشهوة التي ليست لا طبيعية ولا جديرة بإنسان فهي جرائم لا تغتفر"[79].

وبذلك يكون أرسطو قد أراد لفت الانتباه إلى العلاقة بين الحرية في إتيان الفعل والمسئولية القانونية والقضائية عن ذلك الفعل، حيث إن الفعل الذي يتعدي إرادة الإنسان لا يُعد مسئولاً عنه أدني مسئولية لأنه رغماً عنه، وهو نفس الموقف الذي قال به بروتاجوراس فيما سبق[80].

خامساً: القضاء والعدالة

لقد كان للقانون دور تربوى هام في الدولة الأرسطية الواقعية من حيث إنه المنظم للحياة السياسية داخل المدينة ولا يقتصر دوره على القمع فحسب، إذ يتعين عليه أيضاً حث الناس على الفضيلة بدواعى الشرف والإقناع لا بالقهر والإرغام، فالقانون هو العقل مجرداً عن الهوى[81]، وصاحب السلطة العليا في الدولة، يقول أرسطو: "حينما تطلب السيادة للقانون فإنما يطلب أن يسود العقل مع القوانين، ولأن تطلب سيادة ملك فإنما تطلب سيادة الإنسان والبهيمة، لأن جواذب الغريزة وشهوات القلب تفسد الناس حتى أحاسنهم متى كان لهم السلطان، أما القانون فإنما هو العقل مجرداً عن عماية الشهوات"[82].

من هنا كان رأى أرسطو في سيادة القانون* فوق جميع أنواع الحكومات، إذ أن انعدام احترام مبادئ القانون في أي منها يؤدى إلى انقلابها إلى ضدها، فتكون حكومة سيئة لا ترعى حرمة للقانون ولا سلطاناً

(79) أرسطو، الأخلاق إلى نيقوماخوس، ك5، ب8، ص11، 12.

(80) Kaufmann (W):- philosophic classics (Basic texts selected) vol 1, prentice Holl, U.S.A 1961, p.83.

(81) أرسطو، السياسة، ك3، ب11، فقرة 4.

(82) سباين، المرجع السابق، ص119.

(*) وهو المبدأ الذى نادى به فلاسفة عصر التنوير، إذ يقول فشته عن الحكام الذين ينتهكون حرمة القانون "نحن جديرون بأن نكون أحراراً ولكن الحكام لا يسمحون لنا بذلك" فشته، النداءات إلى الأمة الألمانية، نقلاً عن د/حسن حنفى، المرجع السابق، ص93.

للأحكام، ولذلك أدان أرسطو وضع أفلاطون نظام حكومة الفلاسفة وحكم القانون كنوعين متناوبين من أنواع الحكم؛ حيث إن حكم القانون يكون فوق جميع الحكومات، لأن القانون خالد بداخلنا وأن السلطة ينبغى أن تُناط بهذا الخلود الداخلى[83].

كما أن الحكومة لا تكون صالحة إلا بإتباعها القانون كما لابد وأن تكون القوانين معقولة في مبناها واضحة في معناها، يقول أرسطو: "غير أنه ينبغى التنبيه إلى أن القوانين الصالحة لا ترتب هي وحدها حكومة صالحة، بل المهم على الخصوص أن تكون تلك القوانين الصالحة مكفولة التنفيذ، ذلك أنه ليس من حكومة صالحة إلا تلك التي يطاع فيها القانون، ثم بعد ذلك الحكومة التي فيها القانون المطاع يكون مؤسساً على العقل لأنه لا يمكن أن تطاع قوانين غير معقولة، على أن صلاح القانون يمكن أن يُفهم من وجهين، فإن القانون إما أن يكون أحسن ما يمكن بالإضافة إلى الملابسات، وإما أن يكون أحسن ما يمكن بوجه عام مطلق"[84].

ويذهب أرسطو إلى أن القوانين حتي في أحسن حالاتها هي طرق للتعبير عن العدالة ولا بد من أن يعتريها بعض النقص لذلك فإنه لابد من توافر الحكمة اللازمة لمن يتلقي هذه القوانين لكي يميز بين ما هو عادل وما هو غير عادل، ذلك أن مجرد المعرفة بالقوانين لا تحقق العدالة، لأن القوانين لا تكون عادلة بطبيعتها، ولكنها تصبح عادلة حين تُصاغ ببراعة وعناية وتعقل، يقول أرسطو: "يتصور الناس أن القدرة على التصرف بظلم تكمن في أعماق سحيقة من نفوسهم ولهذا فمن السهل أن يتصرف الإنسان بشكل عادل، ولكن هذا لا يحدث، كذلك يفترض الناس أن الأمر لا يتطلب حكمة بالغة لكي يميز المرء بين ما هو عادل وما هو غير عادل لأنه ليس من الصعوبة فهم تلك الأمور التي توجد قوانين تنص عليها، ولكن لا يحدث إلا مصادفة أن تكون الأفعال المنصوص عليها في القانون مماثلة

---

(83) د/ دولة خضر، المرجع السابق، ص127.

(84) أرسطو، السياسة، ك1، ب6، فقرة 3.

لتلك الأشياء التي تحتمها العدالة. ولكي تتحقق العدالة يجب أن تجري الأفعال تبعاً لطريقة محددة وأن يقدم الناس مساهماتهم بطريقة محددة، وإن إكتساب المعرفة اللازمة لأداء هذه الأمور هو أصعب من معرفة ما يجعل الناس يعيشون حياتهم أصحاء"[85].

إن أرسطو يقيم علاقة وثيقة بين القانون والدستور، فيوضح أن على القوانين التكيف مع النظام وليس على النظام التكيف مع القوانين، كما فرق بين القوانين والدستور إذ أن الدستور يُرتب السلطات، بينما القانون هو ما يخضع له جميع السلطات[86]، كما أن القانون هو الضامن الوحيد لسلامة الحكومة أياً كان كمها ونوعها، إذ أن السلطة تناط بالقانون لا بالأفراد يقول م.بولد: "يسترجع أرسطو السلطة من الإنسان ليمنحها للقانون، لأن العام في نظره أرقى من الفردى"[87]. لكن هذه الثقة في القانون لا تأتى إلا من خلال أربعة شروط عند أرسطو:

1 - أن تكون أحكام القوانين عاقلة ومنطقية؛ فالقانون هو العقل مجرد عن الهوى.

2 - أن يكون القانون مطابقاً للدستور وليس الدستور مطابق للقانون.

3 - أن يكون هدف القانون غرس الفضيلة في نفوس المواطنين عن طريق التربية والإقناع لا القسر والإرغام.

4 - أن يخضع الجميع لأحكام القانون وأن تعطى الصلاحية المطلقة في الدولة وخاصة ذلك النوع المكتوب من القوانين، يقول أرسطو: "حينما لا يراد إلا العدل ينبغى إتخاذ حد وسط وهذا الحد الوسط إنما هوالقانون، ومع ذلك فإن من القوانين ما هي مؤسسة على الأخلاق والعادات، وتكون أقوى وأهم من القوانين المكتوبة، فإذا استطيع أن يوجد في إرادة ملك ضمانة أكثر مما يؤتى القانون المكتوب فمن

---

(85) أرسطو، الأخلاق إلى نيقوماخوس، ك5، نقلا عن د. مصطفي صقر، ص87.

(86) المصدر السابق، ك 6، ب 1، فقرة 5.

(87) M.prelot, Hist.des idees Polituies Ed.Dalloz,1970,P. 86...

المحقق أنها أقل مما يوجد في تلك القوانين التي تؤتيها العادات والأخلاق كلها "[88].

لقد نشد أرسطو في دولته الواقعية إعادة توطيد السطان الأدبي للشرائع السياسية وتاق إلى أن يبث في نفوس مواطني الدولة الإستجابة للقوانين إيماناً برسالتها التربوية وبقدرتها على حفظ السلام والاستقرار داخل الدولة[89]، ذلك أن الإنسان "فى كماله أفضل الحيوانات، فإن جَانَبَ القانون والعدالة صار شرها جميعاً"[90].

لقد ربط أرسطو بين القوانين والعدالة في رباط واحد، وذلك لحث المواطنين على إتباع أحكام القانون، إذ أن العادل هو الذي يتقيد بالقانون ويحترم المساواة، والظالم هو الذي ينتهك القوانين ولا يعرف المساواة[91]، لذا فلابد من سيادة القانون كما لابد من مطابقته للدستور السائد في البلاد، فالسياسى العملى الذي يريد تأسيس حكومة واقعية لابد من أن يعرف عدد أنواع كل من الحكومة الأوليجاركبة والديمقراطية، والقوانين التي تناسب كل نوع من أنواع الدساتير، فإن هذا خليق بأن يمكنه من معرفة أصلح أنواع الحكم لمعظم الدول وأصلح النظم للدولة التي يجب أن يعيش فيها، كما يعرف العوامل التي تؤدى إلى الإستقرار أو تقلقل نظام الحكم في مختلف أنواع الدول[92]، كما أن إتباع القانون يؤدى إلى خضوع المواطنين طواعية وبرضي وقبول لأحكامه، بعكس إذا ما كانت السلطة تعسفية، يقول أرسطو: "إن السيادة يجب أن تكون للقوانين المؤسسة على العقل، وأن ولى الأمر واحداً أكان أم متعدداً لا ينبغى أن يكون سيداً إلا حيث لا يوجد نص في القانون لإمتناع ضبط جميع الجزئيات في اللوائح

---

(88) أرسطو، السياسة ك3، ب 11، فقرة 6.

(89) د/فؤاد شبل، الفكر السياسى، المرجع السابق، ص115.

(90) أرسطو، السياسة، نقلاً عن سباين، تطور الفلسفة السياسية، ص121.

(91) Glotzx: La cite., grecque. Amichel 1968 P.148.

نقلاً عن د/ دولة خضر، المرجع السابق، ص196.

(92) جورج سباين، تطور الفكر السياسى، المرجع السابق، ص136.

العامة، وحسبي أن أقول أن القوانين تتبع بالضرورة الحكومات فتكون طيبة أو خبيثة، عادلة أو ظالمة على حسب ما تكون تلك الحكومات، وبديهى أن القوانين يجب أن يكون مرجعها إلى الحكومة ومتى سلم بهذا لا يكون أقل بداهة أن القوانين تكون بالضرورة صالحة في الحكومات الصالحة وسيئة في الحكومات الفاسدة"[93].

خلاصة القول أن أرسطو قد اقتنع بأن خير ضمانات الحكم العادل هو احترام القوانين، والقوانين عنده ليست ثمرة عبقرية الفلاسفة بل هي ثمرة التجربة، وبالتالى يعترض على اعتبار أفلاطون للقانون بدلاً لحكم الفلاسفة، ويذهب إلى أن الأفضل أن تُحكم الدولة بأفضل القوانين بدلاً من أن تُحكم بواسطة أفضل الناس[94].

فالقانون هو الحاكم الذي يملك السلطة على الحكام وذلك لضمان انقياد المواطنين وعدم تزمرهم، من ناحية، ولضمان سلامة الدولة واستقرارها من ناحية أخرى، ولقد أصبحت تلك الفكرة الأرسطية عن سلطة القانون واحدة من دعامات الفكر السياسى خلال القرون الوسطى، كما أصبحت أحد أعمدة الصرح الدستورى الأمريكى والفكر السياسى في معظم الدول التي تأخذ المنهج التفكيرى العقلانى[95]، ولقد كان إيمانه العميق بالقانون بدلاً من حكم الأشخاص لتمسكه بالواقعية والمنهجية الفكرية، حيث يريد إقامة دعائم للحكم على الأرض من وحى التجربة والتاريخ، وليس من وحى المثال والخيال، يقول أرسطو: "إذا كان الواجب على رجل الدولة أن يعرف الدستور الذي يجب على العموم أن يعتبر الأحسن والذي يمكن أن يقبله أكثر المدائن فإنه يلزم الإعتراف بأن الكُتّاب السياسيين في الغالب مع ما هو مشهود لهم به من الكفاية قد إنخدعوا من النقاط

---

(93) أرسطو، السياسة ك3، ب6، فقرة 13.

(94) د/ أميرة مطر، الفلسفة السياسية، المرجع السابق، ص47.

(95) د/ عبدالرحمن بدوى، أرسطو، ص154، وكذلك د.فؤاد شبل، الفكر السياسى، ص123.

الأساسية، لأنه لا يكفى أن تتصور حكومة فاضلة، بل يلزم على الخصوص حكومة قابلة لأن تطبق تطبيقاً سهلاً وعاماً على جميع الدول، هيهات، لا يقدم لنا اليوم إلا دساتير غير قابلة للتنفيذ وغاية في التعقيد"[96].

من أجل ذلك كان شغل أرسطو الشاغل كيفية تأسيس دولة واقعية قوية تسير فيها الفضيلة إلى جانب السياسة، كما أنه فرق تفرقة حكيمة بين الدولة وبين الحكومة: فالدولة هي مجموع المواطنين المحدودين بحدودها، أما الحكومة فهى الفئة التي تمسك بمقاليد الأمور وتنظم الحياة الداخلية وتقيم العلاقات الخارجية[97]. وتكون تلك الحكومة صالحة أو فاسدة بحسب انشغالها بالصالح العام أو انصرافها عنه[98].

سادساً: وسائل حماية العدالة

بحث أرسطو في وسائل حماية العدالة من الإنحراف إلى التيار المضاد، وآلية ترسيخ مبادئها، وذلك لا يكون إلا من خلال المحافظة على سيادة القانون، لأن الحفاظ على تلك السيادة فيها سلامة الدولة وأمنها من الثورات والانقلابات، وفي عدم الحفاظ على سيادة القانون وانتهاك حُرمات العدالة من أكبر دواعي الثورة والانقلاب والقلاقل السياسية والاجتماعية التي تفُت في عضُد الدولة، فيذهب أرسطو إلى أن أولي الخطوط العامة للحفاظ على العدالة هو الحفاظ على القانون، ذلك أن الأغنياء والفقراء لم يكن يلتزم أياً منهما بنصوص القانون إذا ما وصل إلى كرسي الحكم، فالأغنياء يُقصون الفقراء، والفقراء ينتقمون من الأغنياء ولا يحترم الفريقان نصوص القانون ومبادئ الدستور، لذا رأي أرسطو أن العلاج الأول يتمثل في الخضوع للقانون، وثانياً تقريب المسافات بين الأغنياء والفقراء عن طريق إيجاد الطبقة الوسطي بينهما وضمان زيادة عددها وذلك لأنها من أكثر

(96) أرسطو، السياسة، المصدر السابق، ك6، ب1، ص3.

(97) د.مصطفي النشار، تطور الفلسفة السياسية، ص77، وكذلك سباين، ص138.

(98) جورج سباين، المرجع السابق، ص128.

العوامل التي تساعد على استقرار وبقاء الدول بالرضي العام وليس بالعنف والقهر، وثالثاً إيجاد وفاق أخلاقي بين طبقات المجتمع عن طريق إشاعة المودة والحب والشفقة من الأغنياء على الفقراء، والرضا والقناعة والمودة، حيث يجب أن تهدف الدولة على الدوام إلى غرس الأخلاق في نفوس مواطنيها وتربيتهم على إحترام العدالة والدستور، يقول أرسطو: "لابد من مطابقة التربية لمبدأ الدستور، وإن أنفع القوانين، أي القوانين المصَّدق عليها بإجماع المواطنين تصير لغواً إذا كانت الأخلاق والتربية لا تطابق المبادئ السياسية الديموقراطية والأوليجاركية، لأنه ينبغي أن يُعلم حق العلم أنه إذا ما حاد مواطن واحد عن حسن السلوك فالدولة عينها تشاطر في هذا الإخلال بالنظام"[99].

كما يؤكد أرسطو أيضاً على ضرورة إحترام القانون، حيث أن التعدي عليه يُعد إنكساراً للدولة وزوالاً لها، يقول أرسطو: "في جميع الدولة حسنة التنظيم، أول عناية يجب إصطناعها هي عدم مخالفة القانون في أي شيء كان وأن يُحترس بأشد ما يكون التحرج من أن يُصاب القانون بأي أذي مهما يضعُف، إن تعدي حدود القانون يلغم الدولة من حيث لا تشعر"[100].

ومن الناحية الأخرى أيضاً للحفاظ على القانون والعدالة، فلابد من عدالة القوانين من حيث توزيع الثروات، إذ ينبغي توزيع النصاب على الأفراد توزيعاً عادلاً وتتدخل الحكومات بصفة مباشرة في ذلك لرفع مستوي الثروة العامة إذا نمت وخفضه بمقياس قانوني إذا نقصت لتتحري بذلك العدالة والمساواة، كما ينبغي إسناد الوظائف غير ذات الأهمية إلى المواطنين الذين ليس لهم في السلطة السياسية إلا الحظ الضئيل، وذلك مراعاة للعدالة التوزيعية[101]، وهو نفس المبدأ الذي قال به لوك أيضاً في العقد الإجتماعي لأجل الحفاظ على وحدة واستقرار الدولة[102].

---

(99) أرسطو، السياسة، ك8، ب7، ف20.
(100) أرسطو، السياسة، ك8، ب7، ف2.
(101) أرسطو، السياسة، ك8، ب7، ف13.
(102) روسو، لوك، هيوم، العقد الإجتماعي، المرجع السابق، ص67.

وأيضاً يذهب أرسطو إلى ضرورة حسن توزيع المناصب على المواطنين بالعدل والمساواة بحيث لا تُعطي فئة بعينها وتُحرم أخرى، حيث إن ذلك يجعل الآخرين يشعرون بأن تلك الفئة تنهب المال العام، كما يؤدي إلى إشاعة التحاسد والتباغض، لذا لابد من العدالة في توزيع المناصب، يقول أرسطو: "إن إدارة شريفة متي أمكن إنشاؤها هي ذاتها الوسيلة الوحيدة لكي تقترن في الدولة الديموقراطية بالأرستقراطية، أعني أن يؤتي المواطنون الممتازون والعامة كل ما يطمح إليه هؤلاء وهؤلاء"(103)، ويعني أرسطو بذلك ألا يبحث كل نظام سياسي عن مصالح الطبقة التي يمثلها، فالأرستقراطية تبحث عن مصالح الأغنياء مهملين فقر الفقراء، والديموقراطية تبحث عن مصالح الفقراء وتنهب أموال الأغنياء، لذا أراد أرسطو أن يضع ضامناً للصالح العام، وهذا الضامن هو أن تحاسب الحكومة أياً كان نوعها على الأموال العامة كلها، وذلك لضمان حسن التوزيع وعدالة القسمة، يقول: "على أنه لأجل إتقاء تبديد الإيرادات العامة ينبغي أن تكون المحاسبة على الأموال العامة بمحضر من المواطنين مجتمعين وتعلق منه نسخ في القبائل والبطون والمقاطعات ولكي يكون الحكام نزهاء يعني القانون بتشريف أولئك الذين يمتازون بحسن إدارتهم"(104) ولأجل ضمان ذلك أيضاً يُشدَّد أرسطو على حسن معاملة الأغنياء للفقراء وأن يُعاقب الأغنياء على إيذاء الفقراء، وألا تُعطي المواريث بحق الولادة وحدها، بل لابد من إشراك مبدأ الهبة لنفع الفقراء، يقول أرسطو: "يجب أن تكون رعاية الحكومة للفقراء على أقصي الغاية كما ينبغي أن يوكل إليهم من الوظائف ما له مرتب، وينبغي أن يُعاقب الأغنياء على ما يقع منهم من الأذي على الفقراء بأشد قوة مما يقع من أذي الفقراء على الأغنياء"(105).

فبهذه الوسائل المادية والمعنوية والأخلاقية، أراد أرسطو إرساء دعائم المحافظة على سير العدالة وسيادة القانون، وهما المبدآن اللذان تقوم

---

(103) أرسطو، السياسة، ك8، ب7، ف10.
(104) أرسطو، السياسة، ك8، ب7، ف1.
(105) المصدر، ك8، ب7، ف12.

عليهما أية دولة[106]، ولعل تلك المبادىء ذاتها هي مما نُعاننى اليوم من غيابها، فلعل أرسطو بذلك كان يقدم توصيفاً صالحاً لكل زمان ومكان...

سابعاً: القانون والأخلاق

كان هدف أرسطو إقامة الدولة الواقعية وإمدادها بمعونات تساعد على إقامتها، وقد إرتأى أن الدولة كهدف لرجل السياسة لا تنفصل عن الأخلاق، إذ أن الأخلاق تربى الفضائل في النفوس، بينما الدولة ترعى تلك النفوس وتحفها بالحماية والرعاية، حيث إن الهدف من إقامة الدولة هو البحث عن الخير وتحقيق السعادة لمجموع المواطنين، وهذا الخير مقرون بتحقيق الأخلاق إلى جانب السياسة، يقول أرسطو: "من المحقق أن الخير متماثل بالنسبة إلى الفرد وبالنسبة للدولة على أنه يظهر أن تحصيل خير الدولة وضمانه هو شيء أعظم وأتم، إن الخير خليق بأن يحب حتى ولو كان لكائن واحد، ولكنه مع ذلك أجمل وأقدس متى كان ينطبق على أُمة بأسرها، ومتى كان ينطبق على ممالك بتمامها"[107] فكما أن الفرد جزء من المدينة فإن علم الأخلاق جزء من العلم السياسى، والعلم السياسى رأس العلوم العملية يستخدمها لخيره وغايته[108]. يقول أرسطو "إن كل دولة هي بالبديهة إجتماع، وكل إجتماع لا يتألف إلا لخير مادام الناس أياً كانوا لا يعملون أبداً شيئا إلا وهم يقصدون إلى ما يظهر لهم أنه خير، فبين إذن أن كل الإجتماعات ترمى إلى خير من نوع ما وأن أهم الخيرات كلها يجب أن يكون موضوع أهم الاجتماعات ذلك الذي يشمل الأخرى كلها، وهذا هو الذي يسمى بالضبط الدولة أو الاجتماع السياسي"[109].

---

(106) Zeller (E):-outline of the History of Greek philosophy, Translated into English by L.R.Palmer, Thirteen ed. Dover publication Inc, New york, 1980, p.7.

(107) أرسطو، الأخلاق النيقوماخية، ك1، ب1، فقرة 12 نقلا عن د.على عبد المعطى ص58.

(108) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص183.

(109) أرسطو، السياسة، ك1، ب1، فقرة 1.

فالدولة تهدف إلى تحقيق الخير العام للرعايا، والسياسة تتضمن بداخلها جميع الخيرات، لذا فلابد لتمام أحدهما من وجود الأخر بجانبه، إذن كان أرسطو يدرك تمام الإدراك تلك الصلة الوثيقة بين الأخلاق والفضائل وغرس القيم في نفوس المواطنين وصلاح الحكم واستقراره.

الفصل الخامس

مصير العدالة بعد أرسطو

تمهيد

أولاً: على المستوى الأخلاقي: (الدعوة إلى تحرير الرقيق)

ثانياً: على المستوى السياسي: مبادئ الوحدة(الجامعة الإنسانية)

ثالثا: مصير العدالةعند الرومان:

أ - الإصلاح القضائي في الإمبراطورية الرومانية

ب - العدالة عند شيشرون

مصير العدالة بعد أرسطو

تمهيد:

كانت الطامة الكبرى التي خلفها أفلاطون ومن بعده أرسطو، هي فكرة سمو الجنس اليونانى على غيره من الأجناس والنظرة الدونية إلى العبيد لدرجة تنزع عنهم آدميتهم، لذا جاءت العدالة في الدولة الرومانية، وفي حقبة (العصر الهلينستى) متجهةً إلى اتجاهين، أحدهما أخلاقى بحت حيث النداء الخالد بتحرير العبيد باعتبار العبودية مؤسسة مناقضة للطبيعة، وباعتبار مافى هذه النظرة من شرور وأثام ليس فيها من شعاع أمل واحد، وباعتبار وحدة التركيب العضوى للجسم الإنساني، ومن ثمّ فلاداعى لمقولة نبل الأصل أو المولد، أوسمو شخص على آخر باعتبار أن الأول سيد في حين أن الثانى كُتب عليه أن يكون عبداً...

حقاً، لقد كانت نظريتى أفلاطون وأرسطو قاسيتين إلى حد بعيد، على الرغم من وجود بعض اللين والانسانية عند أرسطو، إذ ذهب إلى أن التمييز بين الناس لن يكون سوى على أساس من العقل ووحى منه، لأن هناك من الساده من يضيق به عقله ويستحق أن يكون عبداً، وهناك من العبيد من لديه العقل والرؤية ويستحق أن يكون سيداً، ثم لطف من قسوة مذهبه أيضاً بأن أوصى في أواخر أيامه بعتق عبيده...

ولكن ليس معنى ذلك أن أرسطو مبرأ من كل عيب، فسيظل يحمل في جينه تلك الوصمة من السوء والشين، لأنه بحال من الأحوال ساهم في

إقرار عبودية الانسان لأخيه، وما أسوأها من عبودية، وما أخسها من ساديه، ما أذله من خضوع...

وعلى تلك الأنقاض الأفلاطونيه والآرسطيه، يولد النور من رحم الظلام مرة أخرى، لتأتى الفلسفة الرواقية، لتثبت أن العقل البشرى بخير، وأن إنسانية الانسان لم تذهب أدراج الرياح بعد، وأن كرامة الإنسان تسمو على كل شئ، وأن الإنسان هو سيد هذا الكون بحق، ليتجهوا إلى دعوة أخلاقيه مفادها ألا سيد ولا عبد، بل الجميع إخوه متحابين وعلى الشق الآخر من تلك الدعوة، تكون دعوتهم السياسية بالنداء بالوحدة والمساواة بين عموم أبناء الجنس البشرى، لأن الجميع من أصل واحد، وذوى نهاية واحدة أيضاً...

نعم قد يظن الكثيرون وهماً أن الرواقيين ومن بعدهم شيشرون لم يقدموا جديداً ولكنهم لو لم يقدموا سوى تلك الدعوتين الأخلاقيتين بالمقام الأول لكفاهم، لأنه بالقياس مع العملاقين الكبيرين اللذان اذدانت بهما بلاد اليونان، فقدما الكثير من الآراء السياسية والطبيعية والفن والشعر والتعليم، مذاهب متكاملة ومتقنة، إلا أنهم أغفلوا حق الإنسان في الحرية وماتوا وهم يعتقدون باطلاً، ذاك الإعتقاد بسمو الجنس اليونانى على غيره من الأجناس، ثم يجيئ الرواقيون لينادوا بأعلى أصوات تصل إلى آذان البشرية "الانسان له حرية وكرامة، حرية لا تقيد بعد، فحدود العالم هي حدوده، وكرامة لا تقترن بخضوع فهو سيد ذاته" ثم جاء شيشرون مستكملاً مراحل تطور العدالة، منادياً بسيادة القانون الطبيعى، ذاك القانون الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ويصلح لكل زمان ومكان، إنها بحق نداءات تستحق الخلود، وتستحق الدراسه، فما أعظمها من نداءات.

أولاً: مصير العدالة على المستوى الأخلاقي: الدعوة إلى تحرير الرقيق

إن سوء أحوال الرقيق الاجتماعية والاقتصادية، وترسيخ فكرة سمو الجنس اليوناني، وتشييد ذلك كله في فلسفة ملئ السمع والبصر عند أفلاطون وأرسطو، كان مدعاة لثورة أخلاقية جديدة تستمد مبادئها من

الأخلاق وتقوم على أسس فلسفية شامخة سبقت ولحقت بأفلاطون وأرسطو على السواء، أقصد بذلك تعإلى الأصوات التي نادت بتحرير العبيد قبل أفلاطون على أيدي أنطيفون السفوسطائي وديوجنس الكلبي وبعض النزعات الإنسانية التي سادت الفلسفة اليونانية والتي كانت نبراساً قوياً لأفلاطون ومن بعده أرسطو لو أنهما أحسنا استغلالهما.

على أي حال لقد كان أفلاطون رغم فلسفته المثالية التي أثرت في رجال الفكر المسيحى واعتبروه قديساً مثل المسيح، فإنه انساق إلى التفرقة أولاً بين اليونانيين وغيرهم من البرابرة، وثانياً، بين السادة والعبيد، ففى حين نادت الكلبية والرواقية بإنعدام الفروق بين البشر، وقف أفلاطون الموقف المعادى تماماً حينما فصل بين اليونانيين وغيرهم، وأباح لليونانيين أسر واستعباد الأعداء، في حين حرم على اليونانى أسر أو استرقاق أخيه اليونانى في ظل عقيدة سمو الجنس اليونانى على غيره من الأجناس، لذا وقف أفلاطون موقف القلق على بلده حين نشوب حرب داخلية في حين أنه أباح الحرب ضد البرابرة لأنهم من جنس أقل، أما اليونانيون فهم أخوة وأصدقاء، يقول أفلاطون: "فإن قاتل اليونانيون البرابرة أو البرابرة اليونانيين، فعندئذ نقول أن بين الفريقين حرباً وأنهما بطبيعتيهما أعداء، وأن هذه العداوة تستحق اسم الحرب، أما إذا قاتل اليونانيون بعضهم بعضاً، فلنقل إن القرابة بين الفريقين لم تنعدم ولكن اليونان في هذه الحالة تبدو مصابة بداء الإنشقاق على نفسها بحيث يكون اسم النزاع المحلي هو ما ينطبق على هذه العداوة"[1].

ويذهب أفلاطون إلى موقف أكثر تشدداً ولا إنسانياً في رؤيته للعبيد، بل وفي تشريعاته أيضاً لقوانين الدولة، فقد ذهب في **جمهوريته** إلى أن العبد عبد بالطبيعة وذلك لانعدام العقل عنده، حيث إن أفلاطون كان في متشددا في اعتقاده بأن المعرفة تُبنى على العقل وعلى الظن وأن العبيد تُبنى معرفتهم على الظن لا العقل وأنهم في حاجه دائمة إلى التوجيه والإرشاد، لأنهم

---

(1) أفلاطون، محاروة الجمهورية، ترجمة د. فؤاد زكريا، فقرة 470، ص375.

يعجزون عن تعقل الأمور أو فهم مبرراتها[2].

فالعبيد عند أفلاطون هم الآله الحية للعمل، وفي مفهومه لرعوية الفرد للدولة، أكد على معنى انقطاع المواطن الحر عن كل الأعمال وتركها للعبيد، ذلك أن الأعمال اليدوية لا تليق بالسادة والأحرار من المواطنين، وأن العبيد هم مصدر العمل والدخل للأسرة، وظل هذا الاعتقاد راسخاً في الفلسفة الأفلاطونية، إيماناً بتفاوت الناس في العقل، وإيماناً بأن الأعمال من شأن العبيد لا من شأن المواطنين.

ولم تقتصر وجهة نظر أفلاطون على ذلك، بل وضع في تشريعاته قوانين قاسية ضد العبيد ولم يضع مثلها للسادة، بل فرق بين السيد والعبد حتى عند الممات، وتلك هي المفارقة العظمى في الفلسفة الأفلاطونية.

فلقد ذهب أفلاطون إلى ضرورة عقاب العبد إذا أخطى فيقول: "ينبغي أن نعاقب عبيدنا عندما يستحقون العقاب بدلاً من أن نفسدهم بمثل هذه التحذيرات المجردة التي ينبغى أن نستخدمها مع أحرار الرجال، ولا ينبغي أن يكون هناك مزاح ألفة مع الخدم من الجنسين"[3].

وقد ذهب إلى أبعد من ذلك في حالات القصاص، فقال بأن السيد الحر لو قتل عبده، فليس عليه إثم إلا أن يُطهر نفسه فقط، أما إذا قتل الحر عبداً لغيره فإنه يُعوض صاحب هذا العبد عن خسارته. فإلى هذه الدرجة بلغت المهانة بالإنسان عند أفلاطون ويقول: "فإذا كان القتيل عبداً فسيعتبر الأمر تماماً كما لو كان أحدهم قضى على أحد عبيده ويعوض مالك الميت عن خسارته، وإذا كان القتيل عبده الخاص فسيصبح بريئاً بإجراء عمليات التطهير التي يحتاجها القانون"[4]، كما ذهب إلى أن من يقتل عبداً وهو منفعل فليس عليه ثمه ذنب، عليه فقط أن يقوم بعملية التطهير.

(2) أفلاطون، محاروة الجمهورية، الدراسة للدكتور فؤاد زكريا، ص90.

(3) أفلاطون، محاورة القوانين، ص303.

(4) المصدر السابق، ترجمة محمد حسن ظاظا، ص423.

هذه هي تشريعات أفلاطون بشأن العبيد أما عن السادة من الأحرار، فله فيهم رأى آخر في قوانينه، حيث ذهب إلى أنه لو جرح عبد رجلاً حراً وهو في حالة غضب، فإن الجزاء لن يكون إجراء عملية تطهير كالتى يُجربها الأحرار، بل العقاب هو أن مالك ذلك العبد سيُعطيه للرجل الجريح ليستعمله كيفما يشاء[5].

أما في حالة القتل فإن الأمر يختلف، والعقاب يكون رادعاً، ولا عقاب سوى القتل، يقول أفلاطون: "وإذا قتل عبد مالكه وهو غاضب فإن أقارب المقتول سيعاملون العبد كما يشاؤون دون أن يدانوا، وعليهم فقط ألا يبقوا على حياته، وإذا قتل رجل حر على يد عبد غاضب ليس من عبيده فإن مثل ذلك العبد سيسلم بواسطة صاحبه لأقارب الميت أولئك الذين سيكونون ملزمين بقتله على أن يكون لهم الخيار في طريقة إعدامه"[6].

ويذهب أفلاطون في تشريعاته إلى وضع كل الضمانات الكافية لحفظ الفوارق بين السادة والعبيد، فيسن التشريعات التي من شأنها الضرب على أيدى العبيد، وإعطاء كافة الحريات للأحرار، لدرجة تجعل لهم سلطة قتل العبيد من دون أدنى إدانة من أحد، ففى حين ذهب إلى إجراء عملية التطهير للحر في حالة قتله لعبد، ذهب إلى أن العبد يجلد، ثم يعذب في حالة تورطه في عملية قتل للحر، يقول أفلاطون: "وإذا كان عبد سبباً في موت رجل حر عن عمد، فسواء كان قاتلاً فعلياً أو متآمراً في القتل فإن المنفذ العام سيقوده إلى قبر الضحية، وإلى بقعة يرى منه اللحد، وسيُجلد هناك جلداً كثيراً كما يوصى المنفذ، وإذا عاش بعد ما أنزل به من عقاب يُعدم"[7].

وبذلك لم يستطع أفلاطون رغم مثاليته وسمو فلسفته أن يترفع عن تلك النقائص والعدوانية، رغم أنه ذاته قد وقع في الأسر والعبودية قبل ذلك

---

(5) أفلاطون، محاورة القوانين، ص440.

(6) المصدر السابق، ص426.

(7) المصدر السابق، ترجمة محمد حسن ظاظا، ص431.

واشتراه أحد أصدقائه وأعتقه، فهل كان أفلاطون حين وقع في العبودية ناقص العقل ويحتاج إلى توجيه، وهو صاحب الفلسفة العقلية الشامخة؟

ثم إنه مهما يقال من مبررات لتبرئة أفلاطون من تلك العنصرية فإنها لن تجدى، لقد أخطأ الذين برروا تلك العنصرية بأن الرق كان وضعاً اجتماعياً قائماً بالفعل، ولم يكن أمام أفلاطون سوى قبوله، والقائلون بهذا يغفلون حقيقتين[8] هامتين، الأولى أن أفلاطون هدم أنظمة اجتماعية كانت أكثر رسوخاً من الرق: إنه لم يتردد في القول بالشيوعية للنساء والأولاد والأموال، في الوقت الذي كان نظام الأسرة قائماً بالفعل وراسخاً في أي مجتمع، وكذلك كانت الملكية الخاصة قائمة وثابتة ومحددة، وبالتالى كان الأولى به هدم هذا النظام الاجتماعى الظالم المتمثل في العبودية، أما الحقيقة الثانية، فهى أن الأصوات قد تعالت أيام أفلاطون وطالبت بتحرير العبيد ومساواتهم بالأحرار، وخاصة أصوات السوفسطائيين، حيث أدركوا أن هذا النظام فاسد من الأساس وقائم على الظلم واللامساواة، ولما كان الوضع قد بدت بوادر رفضه هكذا، فكان الأولى بأفلاطون اتخاذ سبيلاً لذاك الرفض، لا أن يكون على النقيض.

لقد أخطأ أفلاطون حين قبل نظام الرق وباركه، كذلك أخطأ كل من حاول التبرير العقلى، لأنه لا يوجد عقل مستقيم، يقبل وضعاً شائناً غير مستقيم كنظام الرق.

وإذا ما انتقلنا إلى أرسطو وجدنا نفس الموقف العنصرى المتشدد بطرفيه المعهودين حيث عنصرية ضد العبيد، وعنصرية للجنس اليونانى ضد البرابرة، حيث ذهب إلى سمو الجنس اليونانى بالطبيعة على الأجناس الأخرى ذلك أن البرابرة ليس عندهم من يستحق السيادة، بل كلهم سواء في العبودية، يقول أرسطو: "وعند المتوحشين المرأة والعبد هما كائنان من طبقة واحدة، والسبب في ذلك بسيط، هو أن الطبع لم يجعل بينهم ألبتة من

---

(8) أفلاطون، محاورة الجمهورية، الدراسة للدكتور فؤاد زكريا، ص93، 92، 91.

كائن للإمرة، فليس فيهم حقاً إلا من عبد ومن أمة، ولم ينخدع الشعراء إذ يقولون: أجل للإغريق على المتوحش حق الإمرة"[9].

أكل هذه عنصرية يدخرها أرسطو؟ هل هناك بشر أسمى من بشر رفقاء لهم في الوجود شركاء في هذا الكون الفسيح؟ ثم هل تتفق تلك الدعوة والفطرة؟ أو هل تتفق والعقل الذي دعا أرسطو إلى خلوده!!!!!...

ولم يختلف موقفه من العبيد عن تلك العنصرية كثيراً، فقد ذهب إلى أن الطبيعة هي التي منحت بعض الناس العقل والقدرة والسيادة ليحكم، وخلقت البعض الآخر ليخضع، ووهبته القوة العضلية لينفذ الأوامر ويطيع بوصفه عبداً، وبهذا تمتزج مصلحة السيد بمنفعة العبد، ذلك أن الأصل في السيادة هو هذا التفاوت بين السيد والعبد، كما هو بين النفس والجسم، يقول أرسطو: "النفس تتسلط على البدن كسيد على عبده، والعقل على الغريزة كحاكم، كملك، وإذن فبديهى أنه لا يستطاع إنكار أن يكون من الطبيعى ومن الخير للجسم أن يطيع النفس وللجزء الحساس من ذاتنا أن يطيع العقل والجزء العاقل، وأن المساواة أو انقلاب السلطة بين هذه العناصر المختلفة يكون شراً للجميع"[10].

فالطبيعة هي التي أوجدت الرقيق، وهي التي حكمت عليهم بأن يظلوا عبيداً أبد الدهر. وبالتالى أغلق الباب على الطبقات، فالسيد يظل حراً، والعبد يظل عبداً، يعمل وينتج لنفع سيده، وليس عليه سوى الإنقياد والطاعة، وإن الخضوع عدل للعبد وحق للسيد كما أن العبد يتعلق بسيده على الإطلاق، أما السيد فلا يتعلق بعبده.

ولعل ما يخفف بعض الشيء من عنصرية أرسطو أنه قد فرق بين نوعين من العبودية: عبودية طبيعية وهي تلك التي تجعل من خضوع العبد للسيد عدلاً وحقاً للطرفين، وتجعل منه مصدراً للثروة، وعبودية غير طبيعية وهي

---

(9) أرسطو، السياسة، ك1، ب1، فقرة 5.

(10) أرسطو، السياسة، ك1، ب2، فقرة 11.

وقوع بعض الأحرار في الأسر فيتحولون إلى العبودية، وهذا شيء غير عادل لأن العبودية ليست حقاً في وضعهم هذا يقول أرسطو: "فليلزم بالضرورة التسليم بأن بعض الناس يكونون عبيداً أينما كانوا، وأن آخرين لا يكونون في أي مكان"[11].

بل بلغت عنصرية أرسطو درجة لم يبلغها أحداً قبله هو وأفلاطون حينما قرر قتل الأطفال المشوهين أو ابعادهم عن المدينة، والإيعاز بالإجهاض إذا زاد العدد عن الحد المناسب والمقرر للمدينة، وفي ذلك يقول "لتمييز الأطفال الذين يجب تركهم من الذين يجب تربيتهم يحسن أن تحظر بقانون أية عناية بأولئك الذين يولدون مشوهى الخلقة، أما ما يتعلق بعدد الأطفال فإذا كانت الزوجات خصبة إلى ما وراء الحد المفروض صراحة على السكان فينبغى الايعاز بالاجهاض قبل أن يتلقى الجنين الإحساس والحياة"[12]، وكأن أرسطو ينصب من نفسه إلهاً يتحكم في أعمار البشر!!!

لقد أدين أرسطو بسبب نظريته العنصرية تلك، فلاشك أن المذاهب المعاصرة رفضت مجرد مبدأ الحرب أو الشروع فيه، فما بالنا بآرائهم في تلك العنصرية المشينة للأخلاق والتي تقوم على خضوع وسيادة، وتقوم على إقصاء وادناء، وقتل وظلم، أليس الطفل المشوه له نفس جديرة بالإحترام؟[13]، ثم أليس إعدام الأطفال عن طريق الإجهاض يُعد جريمة أخلاقية وقتلاً لنفس حرم الله قتلها إلا بالحق، فأين هذا الحق وهم لم يروا الوجود بعد؟ ثم اعتبارات أُخرى كثيرة تقال بشأن الرق عند أرسطو، غير أن تلك النظرية كانت مذبذبة ولم تكن مستقرة كشأن مذهبه الفلسفى، ذلك أنه قد نسب للأرقاء بعض الفضائل، وذهب إلى أن من الأحرار من يستحقون الرق، وأنه يلزم للسيد أن يحسن معاملة عبيده ولا يعتمد على محض

---

(11) المصدر السابق، ك1، ب2، فقرة 15.

(12) المصدر السابق، ك1، ب14، فقرة 10.

(13) د/ مصطفى النشار، تطور الفلسفة السياسية، المرجع السابق، ص57.

الأوامر، يقول أرسطو: "فيلزم إذن الإعتراف بأن السيد هو للعبد مصدر الفضيلة التي هي خاصة به، وإن لم يكن عليه بما هو سيد أن يؤتيه معرفة أشغاله، لذلك يكون من الخطأ أن بعض الأشخاص يأبون على العبيد كل عقل ولا يريدون أبداً أن يعطوهم إلا أوامر، بل ينبغي على ضد ذلك أن يأخذوهم برفق أكثر من الأولاد أيضاً"[14].

كذلك أوصى أرسطو في أواخر أيامه بأن يعتق عبيده مع منحهم مبالغ مالية، كما أنه رفض اعتبار أسرى الحرب رقيقا، واعتبر العبودية التي تقع بهذه الطريقة غير عادلة وغير طبيعية، كما أن أرسطو لم يكن في أواخر أيامه ينفر من الرق حيث لم يكن شائناً وظالماً كما كان عند الرومان[15]، وعلى الرغم مما قد يبدو أنه بصيص أمل من ذلك إلا أن تلك النظرية الآرسطية تمتعت بالعنصرية الكافية والزائدة عن الحد، بل والتي لا ينفع معها شفاعة...

ونتيجة لتلك المساوئ الفلسفية التي شانت مذهبا أفلاطون وأرسطو، جاءت الفلسفة من بعدهما لتلاحق تلك النظرات النفعية والقمعية الغريبة حيث أن قضية الرق وسوء أحوال العبيد والعنصرية للجنس اليونانى كانت دافعاً أساسياً للفلسفة الرواقية للمناداة بوحدة الجنس البشرى على أساس المساواة الطبيعية بين جميع البشر، حيث إن عدد العبيد قد تزايد في عصر الإمبراطورية الرومانية، وحيث إن الأوضاع ازدادت سوءاً عما ما كانت عليه بالنسبة لمعاملتهم القاسية من قبل السادة، وبالنسبة لتدنى أوضاعهم الاقتصادية والمعيشية ولعل ذلك كان الدافع الرئيسى للمناداة بالوحدة بين البشر.

وجدير بالذكر أن الرق كان شيئاً طبيعياً في بلاد اليونان يقبل بلا سؤال[16]، وحيث كانت الحروب مصدراً طبيعياً في نظر فلاسفة اليونان

---

(14) أرسطو، السياسة، ك1، ب5، فقرة 11.

(15) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص203.

(16) و.ج. دى بورج، تراث العالم القديم، ج1، ترجمة د. زكى سوس، مراجعة د. صقر خفاجة، دار الكرنك، القاهرة، 1965، ص203.

لإمتلاك الرقيق حيث كان المهزوم وما يملك ملكاً للمنتصر يتصرف فيه كيفما يشاء.

ومنذ عصر هوميروس وأسرى الحرب يعاملون معاملة العبيد، أياً كانت مكانتهم، ولعل هذا ما آثار حفيظة أرسطو للتفريق بين مصدرى الرق: المصدر الطبيعى وهو أن الطبيعة خلقت البعض ليحكم والبعض ليخضع، وذلك بحكم قواه الجسمية وضعف قواه العقلية بفعل الطبيعة، والمصدر غير الطبيعى وهو الحروب، حيث عد أرسطو هذا المصدر غير شريف لأنه لا ينطوى على حكم الطبيعة.

ويبين هوميروس كيف كان الأسرى يعاملونه كعبيد، في تصويره لموقف البطل هكطور وزوجته وحاضنة طفلهما، حينما قرر هكطور الخروج لملاقاة الأعداء، فكان أشد ما يحزنهما أن تتحول حياة الزوجة وطفلها إلى حياة الرق والعبودية بمتقضى الأسر إذا ما انهزم هكطور في المعركة أمام اليونانيين، فتقول الزوجة وهي باكية منتحبة: "إن شجاعتك ياهكطور ستؤدى بك إلى الموت، ولا تأخذك بزوجتك وولدك رحمة، بل أنت لا تضن بنفسك، وسينقض عليك الإغريق جميعاً، ويفتكون بك، وكان خيراً لى أن أموت قبل فقدك، لأنه لا سلوى لى بدونك، فقد مات أبى، إذ فتك به آخيل، قتله... وأحرقه...، أما أمى فقد ماتت بعد أن افتديت، فأنت لى الأب والأم والأخ والزوج معاً، فأشفق على وانتظر هنا، ولا تترك الإيم لى، واليتم لولدى"، ولكن هكطور أجابها في عزيمة وإصرار على موقفه قائلاً: "لاطروادة، ولا القوم فيها، حتى ولا أمى وأبى مما يشغل قلبى بقدر ما يشغله ذلك اليوم الذي قد يأتى عليك، وفيه يحملك أحد اليونانيين أسيرة، تكدحين في النسيج أو تحملين القلة في أرض الإغريق، فيراك أحد الناس ويقول هذه هي إمرأة هكطور، الذي كان أشجع أبناء طروادة، ليت الأرض تطبق على قبل ذلك اليوم"[17].

---

(17) هوميروس، الإلياذه، نقلها إلى العربيه عنبره سلام الخالدى، دار المعارف، القاهره سنه 1947، الفصل الثامن، ص89، 80.

هكذا يبين لنا هكطور أن كل ما يشغله هو أسر زوجته حيث أن الأسير يعامل معاملة العبد، ويستغل كما يستغل العبيد أسوء استغلال، إن حياته تنقلب من الحرية إلى العبودية، فيظل عبداً أبد الدهر إلا أن يعتقه سيده، وذلك بحكم اليونان، حيث يسلب حريته وكرامته، ويندمج في حوزة العبيد يباع ويشترى معهم، رغم أن أصله هو الحرية وليس العبودية.

هكذا كانت أحوال الرقيق وسوء منزلتهم في بلاد اليونان، حيث تدنى أوضاعهم، وقيام الكثير من الأعمال الشاقة على أكتافهم، مما كان دافعاً للمقاومة الرواقية، والمناداة بالوحدة بين البشر، تلك الوحدة التي تجمع بين السادة والعبيد، بين الأغنياء والفقراء، بين أبناء الجنس البشرى كلهم في منظومة واحدة.

وإذا عدنا بالمشهد إلى الوراء، نجد أن بعض السوفسطائيين قد انتصر للحرية الإنسانية وطالبوا بتحرير العبيد من قبل، كذلك انتصرت المدرسة الكلبية لتلك الأفكار وتبنت الدعوة للعالمية، وأنكرت فكرة تقسيم المجتمع إلى طبقات متفاوتة، وثاروا ضد كل ما من شأنه أن يفرق بين البشر بعضهم وبعض، فالكل سواء، والبشرية كلها أسرة واحدة[18].

ولقد كان ديوجنس السنوبى (323: 413 ق. م) من أشهر الكلبيين الذين تبنوا الدعوة إلى وحدة الجنس البشرى وتكذيب الادعاءات اليونانية القائمة على نبل المولد وسمو الأصل، ونادى في مؤلفه المعروف بـ"الجمهورية" بالوحدة والأخوة بين الجميع، ليس بين البشر وبعضهم البعض فقط، بل أعلن مؤاخاته لكل ما في العالم من موجودات، حتى الحيوانات، وكان لهذه النزعة التشددية أثرها في تسميته بـ"ديوجين الكلبي"[19].

ولقد أعلن ديوجنس رفضه التام لتلك العنصرية اليونانية التي تميز بين

---

(18) د/ عبد العال عبد الرحمن، دراسات فى الفلسفة الأخلاقية، دار الوفاء، اسكندرية، سنة 2005، ص112.

(19) رسل، المرجع السابق، ك1، ص37.

السادة والعبيد، وبين اليونانى والبربرى، ويروى أنه وقع ذات مرة في أيدى القراصنة، وبيع في سوق العبيد وقبل أن يشتريه أكسينادیس صاحب كورنثة مربيا لأولاده، أمر البائع أن يعلن على الملأ إذا كان أحدهم بحاجة إلى شراء سيد يأتمر بأوامره لا عبد[20].

وقد أحسن ديوجنس في بلاط أكسينادیس، لدرجة جعلت هذا الأخير يُبدى له كل احترام وتقدير، ويُطلق عليه الذكى الورع[21].

ولعل تلك الدعوة الكلبية إلى وحدة الجنس البشرى كانت مهمازاً لفلاسفة الرواقية وخاصة بعد انهيار الأوضاع السياسية وانتشار القيم السلبية، ومعاناة العزلة والوحدة وكثرة عدد العبيد، فكل تلك المؤشرات كانت تشد من أزر الدعوة الرواقية.

لهذه الاعتبارات كلها جاءت الفلسفة الأخلاقية الرواقية على أنقاض الفكر السائد، والوضع السياسى المتدهور، واتساع أرجاء الإمبراطورية الرومانية، وسوء أحوال العبيد، وانتشار العنصرية في بلاد اليونان حتى في أكبر مذهبين عرفتهما اليونان، عند أفلاطون وأرسطو وتفشى النزعات اللاإنسانية في معاملة أسرى الإمبراطورية الرومانية، فظهرت الأخلاق الرواقية تبشر بالعالمية، وتنادى بالوحدة بين البشر، وتعلن المساواة المطلقة بين الناس، وتلغى كافة التمييزات الظالمة بينهم، في الوقت الذي كثر فيه عدد العبيد في الإمبراطورية الرومانية، وساءت أوضاعهم ومعاملتهم، والتي تحدث عن سوئها التاريخ كثيراً، وفي الوقت الذي كان المجتمع اليونانى يسلم بوجود الرق، وبإعتباره سنداً للإقتصاد اليونانى مثلما يتميز النظام الاقتصادى الحديث بوجود طبقة الأجراء، ومثلما كانت القرون الوسطى مثلاً تسلم بالطبقة الإقطاعية، ومثلما يسلم العصر الحاضر بالعلاقة القائمة بين العامل ورب العمل[22].

---

(20) D. laertius; op.cit vol, I ch.7.p.89.

(21) Gomperz; the greek thinkers,vol.2 trans by.g borry London.1969.p.157.

(22) جورج سباين، المرجع السابق، ص154.

كذلك لعله مما فجّر ثورة الرواقيين ضد العبودية والرق وضد التمييز بين البشر تلك الفكرة التي سادت في الفلسفة اليونانية بأسرها والتي تقول بوحدة دولة المدينة، فكانت نتيجة ذلك الاعتقاد بالوحدة بين البشر تلك الإمبراطورية العالمية التي تضم أشتات البشر في منظومة عالمية واحدة، مما كان له أثره الخاص والعام، حيث أنه لم يعُد هناك أثر لتلك الفوارق الاجتماعية المتعارف عليها في أقاليم مختلفة، وبالتالى فليست العبودية لتُبرر من زاوية تلك النظرية الطبيعية، كما أن الأمور الاجتماعية والسياسية تحت سلطة الدولة أصبحت مطابقة أوضح ما تكون المطابقة للمثُل الرواقية من زاوية أخرى، فأصبح القانون الطبيعى الشامل والمواطنة الشاملة من مظاهر الواقع العملى[23]، كما ارتفعت عبقرية الرومان التشريعية إلى ذروة مجدها في ربوع هذا العمل، فخلقت تلك المجموعة من المبادئ التي تستند إليها اليوم القوانين الأوربية[24].

ومن خلال هذا الإيمان بالوحدة بين البشر انطلق الفكر الرواقى نحو الدعوة إلى العالمية خاصةً في ظل انهيار مفهوم دولة المدينة، حيث أن اليونانى القديم بطبعه كان يقدس المدينة التي تنتظم فيها علاقاته مع الآخرين وينتمى إليها انتماءاً مطلقاً، وساعد على نمو ذلك الشعور بالولاء للمدينة، اليأس من مصادر الرزق، حيث أن الجبال المرتفعة والحواجز المائية والصحراء المنتشرة في ربوع اليونان، كل ذلك أدى إلى ضيق موارد الرزق، وقناعة تامة من جانب المواطنين بهذا القدر الضئيل الذي أتاحته الظروف من ناحية، والذي أدى إلى اقتصار كل مدينة على ذاتها من ناحية أخرى، مما زاد من الشعور بالوحدة، ومن ثم، الإحساس بالسمو على البرابرة، ولذا شرعت الحرب من أجل التوسعة في مصادر الرزق، ومن أجل اصطياد الرجال للإنتفاع بهم كعبيد، ومعلوم أن أصحاب الثراء من اليونانيين كانوا يعتمدون اعتمادا رئيسياً على العبيد في أعمالهم في الامتيازات التي كانت

---

(23) د.ملحم قربان، القانون الطبيعى، ص33.

(24) د. حوريه توفيق مجاهد، المرجع السابق، ص110.

تمنحها لهم الدولة[25]، كما كانت الدولة هي الأخرى تعتمد على المهرة منهم في أعمال الصناعات المختلفة وفي إدارة المكاتب والشئون العامة.

من هذا المنطلق كانت الدعوة إلى الحرية موجهة أيضا لمناصرة العبيد، خاصة مع ازدياد أعدادهم وسوء أحوالهم، وانتشر في ربوع الإمبراطورية الشعار القائل: "إنما العبودية مؤسسة مناقضة للطبيعة"[26]، وأصبح مقاومة تلك العنصرية القائمة على التمييز بين السادة والعبيد، هي الهدف الأسمى من وراء دعوة الرواقيين الأخلاقية، تلك الدعوة إلى التسامح والأخوة والمساواة، وحيث أنه لا مساواة إلا في ظل الحرية، ولا حرية إلا في ظل رقى أخلاقى، لذا وجهت الدعوة إلى تحرير الإنسان من براثن العبودية وتملك الإنسان لأخيه الإنسان.

وقد عالج سينيكا قضية الرق بروح الأخلاق الرواقية الداعية إلى المحبة والأخوة والتسامح والتفانى في إنصاف طبقة شاء لها القدر أن تكون مغلوبة على أمرها، وله في ذلك نصوص تنطوى على تلك المعانى الخالدة والتي تجسد إنسانية الأخلاق الرواقية، يقول سينيكا: "لقد أعجبنى ما سمعته ممن يترددون عليك، أن بينك وبين عبيدك أُنساً وأُلفة، إنه لأمر جدير بحكمتك وثقافتك، إنهم عبيد لكن مثلنا مثلهم، لو لم ننس أن الدهر متسلط علينا وعليهم، ولذلك فإنى لا أتفق مع أولئك الذين يستقبحون تناول الطعام مع عبيدهم، لماذا، لا لشئ إلا لأنه تقليد كله كبرياء يقضى بأن يقف ويحيط بالسيد في أثناء طعامه جيش من العبيد، فيأكل أكثر مما يطيق، ويحشو معدته الممتدة بجشع لا حد له"[27].

وبالتالى فإن سينيكا ينصف العبيد، ولاينزع منهم آدميتهم وإنسانيتهم

---

(25) جونز، الديمقراطية الأثينية، ص119.

(26) د. ملحم قربان المرجع السابق، ص68.

(27) سينيكا، رسائل فى الأخلاق إلى لوكيليوس، ترجمة وتعليق، الأب منصور مستريح الفرنسيسكانى، المركز الفرنسيسكانى للدراسات الشرقية، القاهرة، سنة 2000 م، الرسالة السابعة، ص3.

كما فعل أفلاطون وأرسطو من قبل، حيث كان أفلاطون ينادى بعدم التسامح مع العبيد، ويرفض أية صداقة تقوم بين السيد والعبد، في حين أن سينيكا نسب لهم تلك الحريات والملكات المكفولة للأحرار، فهم مثلهم مثل الأحرار في كل شئ، هم أخوة وأصدقاء، ولهم كل الحقوق التي تمنح لأحرار الناس. ويذهب سينيكا إلى أنه ينبغى معاملة العبيد المعاملة الإنسانية التي تليق بكرامة الإنسان، وأنه ينبغى مراعاة ما تأمرنا به الطبيعة من حق وعدل ورفق حتى بالمسجونين، لأن الإنسان مهما يكن فإنه يحوى نفساً حاسة بداخله، وتتكون من نفس طبيعة نفوسنا، كما دعا سينيكا إلى سيادة روح التعاون بين الجميع وعمل كل فرد لأجل مصلحة الجميع[28].

وقد أكد سينيكا كما أكد تلميذه أبكتيتوس على أن العبودية لا تصل إلى النفس، فالنفس حرة لا يستعبدها كائن من كان، ولا يستبد بها أي شيء إطلاقاً، حتى أوامر السيد، فإنها تكون على جسد العبد، ولا تنفذ إلى روحه وإرادته، إن الجسم يمكن أن يُباع ويُشترى، لكن النفس، تلك العنصر الكامن بداخلنا لا يمكن أن تُسترق وتُستعبد، إن لها حرية خاصة، تلك الحرية التي سبق أن وصفناها كنتيجة لحياة الحكيم[29].

وقد سلك أبكتيتوس مسلك أستاذه في الدعوة إلى احترام إنسانية العبيد، والمساواة بينهم وبين السادة، وأكد على أن نفس العبد التي بداخله لا يمكن أن يصل إليها الرق، أما الجسد فهو ملك لسيده، وقد عانى أبكتيتوس ذاته من نير العبودية* ومع ذلك لم تصل إلى نفسه قط، فنفسه لا تزال تنعم بحياة الحكمة ونورانية العقل، أما جسده فقد كان ملكاً لسيده، وفي هذا يقول أبكتيتوس: "فى وسعك أن تقيد جسدى بالأغلال وفي وسعك أن تُجوعه،

---

(28) ألبرت أشفيتسر فلسفة الحضارة، ترجمه د. عبد الرحمن بدوى، مراجعة د. زكى نجيب، لجنة الترجمة والتأليف، سنة 1963، ص168.

(29) دليل بيرنز، المُثل السياسية، المرجع السابق، ص102.

(*) وهذا مما يخطىء نظرية أفلاطون فى الرق، حيث أنه قد ذهب إلى أن الرق طبيعى فى النفس وأن العبد يحتاج إلى توجيه وإرشاد دائم من غيره، وقد أثبت أبكتيتوس عدم صحة ذلك حيث كان حكيماً ومفكراً بارعاً، مما جعل الملوك يأخذون بمشورته ورأيه.

وفي وسعك أن تقتله أيضاً، ولكن ليس في وسعك أن تمس بضرر أو أذى ذلك الجزء الجوهرى عندى، ألا وهو نفسى الخالدة"[30].

لقد فرقت الفلسفة الرواقية في نظراتها تلك بين مطالب الروح ومطالب البدن، بين الأريحية والمنفعة، فإما أن يظلوا قابعين في محراب الفلسفة الأفلاطونية والأرسطية مؤثرين المنفعة على الضمير باعتبار ما يجلبه العبيد من نفع لأسيادهم وإما أن ينتصروا للضمير ويعلوا من شأن الحق ويرفعوا من شأن الكرامة ويصلوا إلى أعلى مراحل الإنسانية ليسجلوا بذلك نصراً في فلسفة الأخلاق أسمي مما سجله غيرهم في الماورائيات أو في علوم الفلك[31]. وليعلو بذلك قيمة الروح على قيمة البدن، وليرفعوا الإنسان إلى ما أراده له خالقه سبحانه من فيض التكريم ونبع التقويم.

ثانياً: على المستوى السياسى: مبادئ الوحدة (الجامعة الإنسانية)

كانت فكرة وحدة الجنس البشرى فكرة أصيلة في المذهب الفلسفى للرواقية، حيث إن العالم وقتها لم يكن يعهد مثل هذه الجرأة في التفكير، ولم يكن ليقبل بوحدة ومساواة بين السيد والعبد، ذلك أن السيد له مكانته الخاصة التي غذاها الاعتقاد الجازم في سمو اليونان على البرابرة، وانتشار مذهب أفلاطون وأرسطو ليؤكد تلك السيادة، ثم اتساع الإمبراطورية الرومانية وازدياد أعداد العبيد فيها، كل ذلك كان يتطلب التروى بعض الشيء لدى أصحاب الرواق لإعلان مبدأ يهدم كل المذاهب الفلسفية اليونانية السابقة عليهم، لذا يُحسب للرواقية تلك الجرأة غير المعهودة، وإن كانت المدرسة الكلبية قد مهدت لها الطريق، ثم فتوحات الإسكندر الأكبر التي صهرت الروح الشرقية في اليونانية[32]، وكان من آثار ذلك، ظهور الفكر الرواقى في بلاد اليونان.

---

(30) Epictetus: op.cit.Vol B.5. Ch2, p.155.

(31) Ayer, The Greek, Philosophy from Socrat to Aristotle, Mussion press, London, 1965, p.132.

(32) جورج سارتون، تاريخ العلم، ج3، ص179.

ولقد انتهى الرواقيون إلى القول بفكرة العالمية، ومؤداها أن يعتبر الإنسان الكرة الأرضية كلها وطناً له، والعالمية الرواقية تمثل وحدة معنوية تجمع بين البشر والآلهة من ناحية - وأساس ذلك هو الإتحاد في الجوهر - وتجمع بين أبناء الجنس البشرى كلهم من ناحية أخرى في مجتمع عالمى واحد[33]، وأساس ذلك الاجتماع هو الوحدة في العقل، والذي يعم الجميع. أي أن ما اعتبره أرسطو مقصوراً على المواطنين فقط وما اعتبره أفلاطون مقصوراً على طبقة الحكام الفلاسفة، اعتبره الرواقيون مبدءاً عاماً لكل البشر، وبالتالى نتج عن هذا الاعتقاد عدة نتائج منها:

1 - الإيمان بأن الكون كله يحكمه قانون طبيعى لا يتبدل ولا يتغير ويصدق في كل زمان ومكان، وبالتالى فالخروج عليه خروج على طبيعة الأشياء.

2 - أن الأفراد متساوون بحكم تمتع الكل بالعقل، فالجميع بالتالى ينتمى لمملكة العقل[34].

إذن الأخوة العالمية لا تقتصر على حدود الدولة ولا تنتمى إلى طبيعة السياسة بقدر ما تنتمى إلى طبيعة الأخلاق، فالدعوة الرواقية كانت في صميمها أخلاقية أكثر من كونها سياسية.

لكن تلك الدعوة الأخلاقية السياسية، وكعادة فلاسفة اليونان في الربط بين السياسة والأخلاق في منظومة واحدة، كانت تتضمن عدة مبادئ، لابد من تحقيقها من أجل الوصول إلى تلك الرابطة الإنسانية العالمية، ومن أهم تلك المبادىء.

1 - سيادة القانون الطبيعى:

كان رواد الحركة السوفسطائية هم أول من قالوا بالقانون الطبيعى في مقابل القانون الوضعى، وذهبوا إلى أن القوانين الوضعية ظالمة لأنها تقيم تمييزات بين البشر على أسس فاسدة، ونادوا بسيادة القانون الطبيعى وهو ما أوضحناه في الفصل الأول من هذه الدراسة.

---

(33) د. توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق، ص112.

(34) د. حوريه توفيق، المرجع السابق، ص109.

ثم جاء ديوجين الكلبى، ورفض القوانين الوضعية بشدة، ونادى بسيادة القانون الطبيعى، والوحدة مع الطبيعة، وبدا مذهبه متقشفاً لأقصى درجة، يابساً لا نبض فيه، فدعا إلى أخوة عالمية، لكنه لم يقتصر في دعوته على الإنسان الذي يتمتع بالعقل وبالتالى يخضع لقانون عام هو مملكة العقل، بل أعلن مؤاخاته لجميع الحيوانات، كما أنه دعا إلى وحدة عالمية، بلا ضابط ولا رابط، حيث لا قانون ولا دستور ولا شيء إطلاقاً يحكم تعاملات البشر، مما عُد ذلك بمثابة فوضى سياسية أكثر منه وحدة عالمية(35).

لكن دعوة الرواقيين إلى العالمية جاءت نابعة من صميم مذهبهم الفلسفى ككل، حيث إن زينون كان يرفع شعاره "العيش وفق الطبيعة" حيث إن هذا القانون الطبيعى هو الأساس الذي تنبع منه فلسفتهم الأخلاقية والسياسية، وهو الأساس الذي بنوا عليه هدمهم للنظريات السائدة كنظرية الطبقية والرق وغيرها من النظريات الوضعية السائدة، يقول سباين: "استجلب مفهوم القانون الطبيعى نقداً مستنيراً ضد العادة الاجتماعية وقد ساعد على تهديم الخاصيات الدينية والمجاملة للقانون، واتجه إلى ترقية المساواة أمام القانون وشدّد على عنصر الدافع وعدّل القساوة المفكرة"(36).

ومن الإيمان بالعيش وفقاً للطبيعة وبسيادة القانون الطبيعي، إنبعثت الروح في المذهب الرواقى ليؤكد على بقية جوانب فلسفته، حيث نقد الرق، والمناداة بالمساواة بين السادة والعبيد، ثم النداء بالجامعة الإنسانية.

وقد صاغ كليانتس* مبدأ العيش وفقاً للطبيعة في صورة أخرى حيث

---

(35) د. أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، ج2، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط5، 1973، ص288.

(36) جورج سباين، ك2، نقلاً عن د. ملحم قربان، المرجع السابق، ص35.

(*) ولد كليانتس سنه 331 ق. م وهو من أقطاب الرواقية القديمة، وكان مصارعاً قبل إشتغاله بالفلسفة وكان ذا همة عالية فى طلب العلم رغم فقره الشديد، وروى أنه كان يعمل خبازاً بالليل وطالباً للفلسفة بالنهار، ولما وجد منه زينون ذلك الشغف وتلك الهمة وَكّل إليه خلافته فى زعامة المدرسة وظل زعيماً لها ما بين سنة 264 حتى سنة 232 ق.م، ولكن نفوذ المدرسة ضَعُف على يديه، نظراً لضعف حجته، وقله براعته، أنظر: د. عثمان أمين، المرجع السابق، ص260.

ذهب إلى أن الطبيعة المشتركة العامة هي الأساس الذي ينبغى أن تتوافق معه حياة الإنسان، أما كريسبوس فذهب إلى أن السعادة متضمنة في مبدأ العيش وفقاً للطبيعة، وذهبوا إلى أن الحكيم هو السعيد وهو الرجُل الحر من دون سائر البشر، وهو الحاصل على الغناء والبهاء والرضي وسائر الفضائل الأخرى، وأنه كذلك يتحرر من الألم والحزن واللذة والمطالب التي تثقل البدن، فهو الصديق الوحيد للآلهة، وسعادته مستمدة من سعادة زيوس كبير الآلهة، أما الجاهل أو الطائش فإنه سئ الخلق وأحمق الخطى، وليس في حياته خير قط. لكن ليس معنى العيش وفقاً للطبيعة التنازل عن حياة الصحة والشرف والممتلكات أو كل ما يؤدى إلى اللذة، فالسعادة والحياة الحقيقية الفاضلة لاتكون إلا بالتحرر من الهموم واللذة والاستقلال التام عن تلك النقائص والسيادة على الذات، وأنه ينبغى التمييز بين ماهو فاضل، وما هو شرير، ولأجل ذلك فقد ميز الرواقيون بين ثلاثة أشياء:

أ - الشيء الحسن في ذاته وهو ما يتفق مع طبيعتنا ويطلب لذاته وهي النزعات الفطرية.

ب - الشيء المعارض للطبيعة، ومن ثم لا يتفق مع فطرتنا، وينبغى إجتنابه.

جـ - الأشياء الحيادية، وهي التي لا تحمل الخير أو الشر بذاتها، بل تتوقف على إستعمال الإنسان لها(37).

وبهذا يتضح أن الرواقية تقوم على أساس إتفاق كل شيء مع الطبيعة الفطرية للإنسان وذلك لإتساقه مع نفسه وإستقامته مع العقل.

وهذا القانون الطبيعى، هو الصادق في كل زمان ومكان، وهو الذي يهدى الناس إلى ما يجب فعله، ومايجب تركه، وهو قانون الإله منذ الأزل، وقد عبر عن ذلك كروسبوس* في فاتحة كتابه عن القوانين بقوله: "إن

---

(37) د. عثمان أمين، الرواقية، المرجع السابق، ص212.

(*) ولد كروسبوس فى مدينة 'صول' بجزيرة قبرص سنه 277ق.م، وتتلمذ على يد كليانتس، ويذكر لاثرسى أنه لولا كروسبوس لضاعت المدرسة الرواقية بعد انهيارها فى عهد

القانون هو الحاكم المسيطر على أعمال الآلهه والناس جميعاً، ويجب أن يكون هو الموجه والحاكم والمرشد لما هو شريف وهو الفيصل فيما هو حق، وماهو باطل، وهو الذي يهدى كل الكائنات بطبيعتها الى ما يجب عمله ويمنعها عما لا يصح عمله"[38].

وبذلك فقد بنى الرواقيون مبدأ سيادة القانون الطبيعى على أساس اشتراك الناس جميعهم في امتلاك العقل، وقد ربطوا بين روح الإنسان وعقل الكون، وذهبوا إلى أن الآلهة والناس ليسوا في الحقيقة إلا أجزاءاً من هذا العقل الكونى، وحيث أن الإنسان مخلوق أعدته الطبيعة للاجتماع والعمران، فقد وجب على الناس أن يكونوا اخواناً وأن يؤلفوا فيما بينهم "مملكة العقل" تلك المملكة التي تشمل أفراد الانسانية جميعاً، باعتبار أنهم أوتوا نصيباً واحداً من العقل وأنهم مهيأون للفضيلة[39].

والدولة في ظل هذا القانون العام، وهو العقل، لا تعترف بحدود معينة، بل إنه على الإنسان أن ينظر إلى الآخرين على أنهم يخضعون جميعاً لمبدأ واحد، وهذا المبدأ يقتضى منهم التسليم بالوحدة والعمل بقدر المستطاع من أجل الآخرين، والاعتراف والإقرار بتلك المساواة، لأنها مساواة لا تعترف بجنس أو لون، ولا تعترف بثروة أو بديانة، ولكنها مساواة تجمع بين البشر من ناحية أعظم شيء في البشر، ألا وهو العقل.

وكنتيجة لهذا التصور للقانون الطبيعى، أصبح هناك مجتمع عالمى، يضم أعضائه، لا الناس جميعهم سادة وعبيد فحسب، بل يضم الآلهة

كليانتس، حيث كان كروسبوس ذا قوة عظيمة وطلاقة فى الجدل، لدرجة جعلته يقول لأساتذته "أنه ليس بحاجة إلى شئ أكثر من تقرير المسألة، وهو كفيل بأن يجد البرهان عليها"، كذلك يروى من شجاعته وعفته أنه لم يهد شئ من مؤلفاته إلى الملوك كعادة الرواقيين السابقين عليه وقد اكتسبت المدرسة شهرة واسعة فى عهده، وجدير بالذكر أن فكرة العالمية قد ظهرت واذدهرت فى هذا الأوان، وأن فلاسفة الرواقية كانوا أصدقاء البلاط الملكى مما أكسب دعوتهم الموضوعية والواقعية، أنظر د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، المرجع السابق، ص76.

(38) جورج سباين، المرجع السابق، ج2، ص220.

(39) د. عثمان أمين، المرجع السابق، ص215.

أيضاً، دستوره العقل الصحيح هو قانون الطبيعة، مقياس ما هو عدل وحق أينما كان، لا يتغير أبداً، مقيد للجميع، ويسرى على جميع الناس، حكاماً ومحكومين إنه قانون الله[40].

إن المساواة الإنسانية بين البشر جميعاً هي الناتج المباشر لسيادة القانون الطبيعى، القانون الذي يجعل الناس على حد قول ماركوس أوريليوس، يتعاونون أوثق تعاون في سبيل العمل المنتج والمثمر للمجتمع ككل، دون النظر إلى إختلافات عرضية، فهذا القانون وحده، هو الذي يجعل بين البشر قرابة تفوق قرابة الدم أو العرق[41] لأنها قرابة تقوم على شرف الإنتساب إلى عقل واحد[42].

ولقد فرض القانون الطبيعى ومبدأ العيش وفقاً للطبيعة سيادة مبادئ أخلاقية عليا لدى الرواقيين، فنراهم مثلاً يجعلون من حياة الحكيم القانع بما في يده، والذي لا يسعى إلى اللذة جاهداً، ويعمل بكل ما أوتى من قوة من أجل إسعاد الجميع، مثلاً أعلى يحتذى، ومع ذلك فلا يستطيع أحد أن يبلغ درجة الحكيم الرواقى في سموه وترفعه وزهده وحكمته وعقله وقلبه الذي يسع للعالم كله، وخير مثل على تلك الأخلاق الرواقية، الإمبراطور الرومانى ماركوس أوريليوس، الذي لم يُغيره كرسى المُلك ولا صولجانه، بل ظل زاهداً مؤمناً بالمبادئ الرواقية الأصيلة، بل زاد تواضعه وحبه للجنس البشرى، وزاد إشفاقه على الناس ونصحه لهم، إنه يدعو إلى التسامح والعفو والتماس الأعذار للمخطئين، ذلك أن الرفق ذو أثر قوى في النفوس، بشرط ألا يشوبه عبوس أو نفاق، وأن الواجب هو النصح بروح الأخوة، لا بروح الأستاذ مع التلميذ، فلابد وأن نأتى الخير، وأن نتجاوز عمن يفعل الشر أو يسئ إلينا، يقول أوريليوس: "إن الناس إذا كانوا يأتون الشر ويسيئون إلى غيرهم فذلك في الحقيقة على الرغم منهم ولأنهم يخطئون فواجب علينا أن

---

(40) د. ملحم قربان، إشكالات، المرجع السابق، ص61.

(41) Zeller,op.cit.p.223.

(42) د/ عثمان أمين، المرجع السابق، ص216.

نبين لهم خطأهم أو نتحمل إساءتهم"[43].

بهذه الأخلاق، وبهذا التصور، ينادى الرواقيون بوحدة الجنس البشرى، وذلك لاتفاقهم في القانون العام الجامع لكل البشر، وهو القانون العقلى، وكذلك نادوا بسيادة القانون الطبيعى كنتيجة لتلك المساواة العقلية، حيث أن الطبيعة أعدت البشر جميعاً ليؤلفوا أسرة واحدة مهما اختلفت بلادهم ولغاتهم وأديانهم، وأن هذه الأسرة الشاملة تحقق مملكة العقل وأفرادها هم أفراد الإنسانية على اعتبار أنهم أوتوا نصيباً واحداً من العقل، حيث "إن العقل هو ذلك الجزء من الإنسان الذي يمنحه طابعه الإنساني، وهو يشارك من خلاله في كل ما يعطى الحياة والهدف للعالم بأسره ككل".

2 - الحرية والمساواة:

كانت الدعوة الرواقية إلى وحدة الجنس البشرى موجهة أساساً لأجل المساواة بين البشر وبعضهم البعض، ولم يكن قولهم بوحدة الوجود سوى تقريب تلك المساواة إلى الأذهان من خلال الربط بين الله والبشر من ناحية، والربط بين البشر وبعضهم البعض من ناحية أخرى، عن طريق اشتراكهم في العقل[44]، ولاشك أن الظروف الخاصة بالإمبراطورية الرومانية آنذاك، والطبيعة التصورية والبراجماتية التي سادت تلك الفترة كانت وراء تلك الدعوة إلى تساوى أبناء الجنس البشرى ووحدتهم[45] حيث كثرة عدد العبيد بصورة كبيرة، وازدياد الفوارق بين الناس.

من هنا جاءت نظرة الرواقيين إلى الحكيم، حيث أنه وحده القادر على العيش في مجتمع لا تسوده هذه التمييزات التعسفية، ولا تسوده الطبقية، ولا تزداد فيه الفوارق بين الناس، فالحكيم هو الذي لا سلطان للأهواء

---

(43) Ebonstien: great political thinkers.

نقلاً عن د. على عبد المعطى، الفكر السياسى الغربى، المرجع السابق، ص115.

(44) د. توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق، المرجع السابق، ص113.

(45) د. ملحم قربان، المرجع السابق، ص23، وكذلك لسلى لبس، المعضلات الكبرى في الفلسفة السياسية، ص135.

والإنفعالات على نفسه، فكل شيء من تلك الأعراض ينكسر تحت قدميه، فلا يحس ألماً، ولا يستشعر شجناً، يكون ملكاً بلا مملكة، إنه أسمى من كل الناس بحكمته، تلك الحكمة التي تجعله يحيط علماً بالأمور الإنسانية والإلهية على السواء.[46] فلا شك أن تلك النظرة الرواقية إلى الحكيم وصفاته، كانت ذات أثر قوى في تأثير فكرهم على الإمبراطورية الرومانية. ذلك أنه إذا ما أرتقت الأخلاق، ارتقت معها الأفعال الإنسانية، وأُشربت بروح العطف والمحبة، لا بتعسف القيادة والسيادة، وإننا لا نبالغ إذا قلنا أن معظم الأخلاق والمبادئ التي نادى بها أهل الرواق كانت كلها تمهيداً للدعوة إلى تلك الجامعة الإنسانية.

وفضلاً عن ذلك، لم تكن أخلاقهم نظرية فقط ومنفصلة عن واقعهم العملى، فالنظر في حياتهم الخاصة يبعث على الحيرة والدهشة في قوة الصبر واحتمال المكاره، فأبكتيتوس مثلاً كان شديد التحمل لإيذاء سيده، فيروى أن سيده أخذ يلوى ساقه، وأبكتيتوس يضحك ويقول له "إنك ستكسر قدمى، لكن سيده أمعن في قسوته ضده مما أدى إلى كسرها، وأبكتيتوس ينظر إليه بإبتسام وهو يقول: "ألم أقل لك إنك ستكسر رجلى"[47]؟

كذلك ماركوس أوريليوس كان مثالاً في القناعة والزهد، وكذلك سينيكا* رغم أنه جمع ثروة طائلة، إلا أنه لم يخالف مبادئ الرواقية في

---

(46) د. عثمان أمين، الرواقية، المرجع السابق، ص206.

(47) د. توفيق الطويل، المرجع السابق، ص107، وكذلك د. عثمان أمين، المرجع السابق، ص243.

(*) هو لوكيوس أنايوس سنكا، والمعروف غالباً بـ "سينيكا الصغير" ولد بقرطبة فى السنة الثالثه قبل الميلاد، وكان أبوه من سُراة الرومان محباً للأدب والبيان، وقد ذهب سينيكا إلى روما ليتعلم على يد أستاذه (أطالوس) فأخذ عنه الأخلاق والزهد الرواقيين، ونجح سينيكا فى المحاماه، وطار صيته، مما أدى إلى سخط "قاليغولا" عليه وكان طاغية روما آنذاك، فأمر بقتله، لولا أن سعت له إمرأة عند الملك فعفا عنه، وتنحى سينيكا عن الخطابة والمحاماه وعاد إلى الإشتغال بالفلسفة التى استولت عليه، ثم حدث أن إتُهِم بالزنا، ونُفى عقب ذلك وظل فى منفاه 8 سنوات، وأشرف على تربية الطاغية نيرون، وهو الطاغيه المعروف، وكتب إليه سينيكا كتاباً "فى الرحمة"، لكن الأقدار ساقته إلى السياسة مرة أخرى، حيث إتُهِم فى مؤامرة ضد الطاغية، وحُكم عليه

زهده وتقشفه، فكان ينام على خشبة صلبة، حتى ضمُر جسمه، لم يهتم بمأكله وملبسه، فجمع بذلك بين الحياة العملية والفلسفة النظرية[48]

من هنا كان ارتباط الأخلاق الرواقية والحكيم الرواقى بالدعوة إلى وحدة الجنس البشرى ارتباطاً وثيقاً، حيث أن الحرية هي القيمة العليا للحياة، وهي التي ترتبط بحياة الحكمة، فالحكيم وحده هو الشخص الخالى من الآلام والمآسى، والخالى من الظلم والجشع، القانع بما لديه، بل والزاهد فيما ليس بحاجة إليه، في حين أن حرية النفس هي التي تفلت من سلطان الناس وسلطان الأشياء، لأن الحرية منحة إلهية، ومحال أن يسلبنا الله ما وهبنا إياه، حيث إن المنحة الإلهية لا تُسترد كالمنح البشرية، وبالتالى ففى الحرية يجد الإنسان مستنده الذي يطمئن إليه، يقول أبكتيتوس: "لو كنا واهمين إذ نصدق كلام أساتذتنا بأننا لا نملك إلا حريتنا، وأنه لا شيء غيرها يهمنا، إذن لكنت أول المرحبين بذلك الوهم"[49].

وبالتالى فإن الحرية عند الرواقيين تتضمن مستويين، أحدهما أخلاقى وهو تحرير الإرادة الداخلية للإنسان من الشرور والرغبات والآثام، والآخر سياسى وهو حرية العبيد من ناحية، والدعوة للوحدة بين البشر عالمياً من ناحية أخرى.

فالإنسان الحر أخلاقياً هو ذاك الذي لا تستبد به الرغبات، ولا تطول به الأماني، وفي ذلك يتساءل أبكتيتوس عن جوهر الحرية قائلاً: ما الذي يجعل المرء متحرراً مما يعوقه، ويجعله سيد نفسه، إنه التحرر الباطنى، تحرر الإرادة من كل الأشياء التي لا تخص الإنسان، التحرر من كافة الرغبات، يقول أبكتيتوس: "الشيء الذي ليس في استطاعتكم أن تحصلوا عليه أو تحتفظوا به ليس شيئاً يخصكم، ابتعدوا عنه، لا تكفوا أيديكم عنه

بالإعدام، فانتحر على طريقة الرومان آنذاك، فقطع شريان يده، وطفق يخطب خطبة من أبلغ خطبه على جمع من رفاقه، انظر د. عثمان أمين، الرواقية، المرجع السابق، ص229.

(48) د. توفيق الطويل، المرجع السابق، ص122.

(49) نقلاً عن، د. عثمان أمين، المرجع السابق، ص247.

فحسب، بل قبل كل شيء كفوا عن رغبتكم فيه، وإلا جررتم أنفسكم إلى العبودية وأذللتم رقابكم للأعباء(50).

فبهذا أكد أبكتيتوس على أن حرية الإرادة تتمثل في الكف عن الطلبات التي ليست بمقدورنا والكف عن الرغبات، وكذلك كانت تلك الرؤية الأخلاقية ترتبط أوثق الارتباط بالرؤية السياسية للعالمية والمساواة بين السادة والعبيد.

فلم يكن للمخلوق الضعيف في المجتمعات البشرية القديمة من يحميه ويدفع عنه العدوان، وازداد الحال سوءاً في عهد الإمبراطورية الرومانية، مما كان لابد معه من وقفة من رجال الرواقية، ليعلنوا رفضهم لفساد تلك المبادئ التي تفرق بين الناس بلا أدنى نصاب حقيقى، فقانون الطبيعة، والوحدة العقلية، تفرض على الناس الخضوع للمساواة، وهذا ما أكده ماركوس أوريليوس بقوله: "ولايغيبن عنك أن الناس جميعاً متساوون، وأن لهم من العقل أنصبة متساوية وهم من أجل هذا يحبون الاجتماع، ذلك أن الموجودات كلما ارتفعت في المنزلة زاد ائتلافها وانجذابها بعضها إلى بعض، فينبغى إذن على الناس بحسب قانون الطبيعة أن يتحابوا وأن يتواصلوا، وهم مندوبون إلى أن يتعاونوا أوثق تعاون في سبيل العمل الشامل والخير العام"(51)، وهكذا يؤكد الإمبراطور أوريليوس على المساواة بين الناس، والعمل للصالح العام بجو من الحب ودافع من الإخاء.

ولا يغيب عنا أيضاً أن فتوحات الإسكندر كان لها فضل كبير في هذا الفكر الرواقى الداعى إلى العالمية، ذلك أنه أيام الكلبيين والسوفسطائيين الأوائل، كان ذلك مجرد حلم، أما في عهد الإسكندر، فقد أصبح ذلك الواقع العالمى ملموساً فعلاً، عندما أصبح الأسيوى والإفريقى والأوربى مواطنين فعليين في نظام الإمبراطورية الرومانية، فتحطمت بذلك الحواجز

---

(50) Epictetus: op.cit. vol. II.B.5 Ch 3. P. 58.

(51) Marge, aurele, pensaas, xi, 3.

نقلاً عن د.عثمان أمين، المرجع السابق، ص268.

التي كانت تفصل بين الإغريق والبرابرة[52]، وانتشر بين الناس أنه بسيادة القانون الطبيعى، فإن الجميع أحرار* وتلك الحرية منحتها الطبيعة للجميع.

كما نادى أبكتيتوس بالمساواة بين البشر، تلك المساواة التي لا تعترف بتميز جنس على جنس، ولا لون، ولا سيد على عبد، تلك المساواة التي تربط بين الجميع في منظومة طبيعية كتلك التي فطر الله الناس عليها، يقول أبكتيتوس: "إذا كانت قضايا الفلاسفة، تلك التي تقرر أنه يوجد ترابط وتداخل بين الله وبين البشر صادقة فلا يجوز لنا أن نقرر قضايا مثل "أنا أثينى" أو "أنا رومانى" إذ يجب أن نقرر فقط صدق القضية القائلة: "أنا مواطن من مواطني العالم"[53].

ويستطرد أبكتيتوس في دعوته إلى العالمية والرابطة الإنسانية قائلا: "حينما يتبين الإنسان وجود حكومة عالمية يترابط ويتحد فيها الله مع البشر، تلك التي تشارك في المجتمع الإلهى بواسطة العقل، فما المانع الذي يجعله يُعد نفسه مواطناً من مواطنى العالم الكلى وابناً من أبناء الله، ولماذا يخاف من أي شيء يمكن أن يحدث له بين بنى البشر"[54]؟

ولم تكتف الرواقية بتقليل الفوارق بين السادة والعبيد، بل تعدت ذلك إلى تعزيز روابط الإنسجام بين الدول، يخضع كل رجل في عرفها إلى قانونين، قانون مدينته وقانون المدينة العالمية، قانون العادة وقانون العقل، والثانى هو الأهم والأبقى وعلى ضوئه تتناسى الفوارق والمشكلات الإقليمية

---

(52) د. ملحم قربان، القانون الطبيعى، المرجع السابق، ص34.

(*) يرى كارليل أن التغير القاطع والحاسم فى مجرى الأمور السياسية، هو ذلك الذى حدث فى فترة من الزمن تقع ما بين أيام أرسطو وشيشرون، ذلك التغير الذى أعلن المساواة بين الناس، المعتقد الذى ظل سائداً منذ الحين حتى تصدى له مجدداً جوبينو ونتشه وغيرهما ممن يجابهون مشكلة الشعوب السمر ضد الشعوب الصفر.

(53) رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، المرجع السابق، ص417، وكذلك د. على عبد المعطى، الفكر السياسى ص117.

(54) Epictetus:. Discourses, op.cit p 158.

وكذلك رسل، المرجع السابق، ص417.

الموضوعية والمحلية، وتكون العالمية بذلك قد شملت جميع أبناء الجنس البشري بحكم قانون العقل[55].

وهذا هو ما أكده ماركوس أوريليوس وشدد عليه، حيث أن البشر كلهم أخوه وحيث أنهم أبناء جنس واحد، ويخضعون لإله واحد، وبالتالى كان لابد من نشر الأخلاق الرواقية التي تقوم على المودة والأخوة والتسامح والصفح عن المخطئين، كل ذلك لأجل التمهيد لتلك الوحدة العالمية.

ورغم موضع ماركوس أوريليوس في الدولة الرومانية، إلا أنه كان من المؤيدين والداعين إلى وحدة الجنس البشرى، وإزالة تلك التميزات الغير عادلة، فكان يقاوم تلك الطائفة المتكبرة والمتغطرسة من أبناء الجنس البشرى، ليعلن بعد ذلك أن الجميع متساوون في كل شئ، يقول أورليوس لأولئك المتكبرين من السادة، أولئك الذين سماهم أرسطو بالمواطنين: "انظروا إلى الأشياء التي تحدث والتي تنمو، كيف تحصل وكيف تختفى بسرعة، فالهوة لم تزل فاغرة هنا على مقربة منا، واللامتناهى سواء في الماضى أم في المستقبل لا يفتؤ يتربص الدوائر بالأشياء جميعاً يريد ابتلاعها، أليس بأحمق من يعيش في وسط هذا كله، ثم تحدثه نفسه أن يزهو وأن يتكبر ويصخب"[56]؟

وتحت سيف تلك المساواة، نادى ماركوس أوريليوس بتلك الوحدة التي تجمع بين الجميع، دون الفرق بين مدينة ومدينة[57]، فالعالم كله مدينة للإنسان، ينتقل فيه كيفما يشاء، وفي ذلك يقول: "إن مدينتى ووطنى هي روما بمقدار ما أنا أنطونيتوس، أما باعتبارى إنساناً فمدينتى ووطنى هما العالم"[58].

---

(55) د. ملحم قربان، القانون الطبيعى، المرجع السابق، ص39.

(56) نقلاً عن د. عثمان أمين، الرواقية، المرجع السابق، ص251.

(57) ريكس وورنر، فلاسفة الإغريق، ترجمة عبد الحميد سليم، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1985، ص223.

(58) M.aurlius: op.cit, B.II. P.109.

تلك هي أهم ما انطوت عليه الأخلاق الرواقية، فكانت النتيجة تلك الإمبراطورية العالمية التي تضم أشتات البشر في منظومة عالمية واحدة، مما كان له أثره الخاص والعام، وهو أنه لم يعُد هناك أثر لتلك الفوارق الاجتماعية المتعارف عليها في أقاليم مختلفة، وبالتالى فليس للعبودية أي تبرير من زاوية تلك النظرية الطبيعية كما كان يفعل أفلاطون وأرسطو من قبل، كما أن الأمور الاجتماعية والسياسية تحت سلطة الدولة أصبحت مطابقة الآن أوضح ماتكون المطابقة للمثل الرواقية، فأصبح القانون الطبيعى الشامل والمواطنة الشاملة من مظاهر الواقع العملى[59]، كما ارتفعت عبقرية الرومان التشريعية إلى ذروة مجدها في مجرى هذا العمل، فخلقت تلك المجموعة من المبادئ التي تستند إليها اليوم القوانين الأوروبية[60].

ثالثا: العدالة عند الرومان:

أ - الإصلاح القضائي في الإمبراطورية الرومانية:-

لقد بلغت روما مبلغاً من فن التشريع لم تبلغه دولة متحضرة[61] وذلك كونها استندت إلى مبادئ القانون الطبيعي، فأمدت العالم بنظرية سياسية متكاملة، وأرست قواعد نظام قانوني يعتبر الدعامة الأساسية التي يقوم عليها كثير من النظم السياسية في العصر الحديث[62]، ومن المؤكد أن عظمة روما من الناحية السياسية ترجع إلى ما قدمته من فكر وفلسفة سياسية بقدر شهرتها لما حققته من انتصارات ونظم سياسية، وللهيئات والنظم السياسية الرومانية، والنظام القانوني الروماني أثر ملموس في تطور الفكر السياسي... فروما تعني الكثير لدارس السياسة والقانون والتشريع، إذ قام الرومان بتطوير النظم القانونية التي عرفها العالم القديم لتكون أكثر دقة واكتمالاً[63].

---

(59) د. ملحم قربان، القانون الطبيعى، المرجع السابق، ص33.

(60) د. حورية توفيق مجاهد، المرجع السابق، ص110.

(61) Bryce, op. Cit. P. 224.

(62) Troiltech, op. Cit. P.78.

(63) سباين، المقدمة للدكتور محمد فتح الله المشعشع، ص196-198.

ولقد كان الرومان على صلة بالثقافة الإغريقية، ولكن تلك الصلة لم تتوثق إلا منذ القرن الثاني قبل الميلاد، وبصفة خاصة بعد أن أخضعت روما بلاد الإغريق لحكمها نهائياً في عام 146 ق.م وحينئذ بدأ يظهر بين الرومان أتباع للمدارس الفلسفية الإغريقية المختلفة. بصفة عامة يمكن القول إن الفقهاء الرومان اتجهوا إلى الفلسفة الإغريقية ينهلون من ينابيعها ويستمدون منها أساساً لنظرياتهم القانونية(64)، ولقد ميزوا بين ثلاثة مفاهيم قانونية: قانون الشعوب، والقانون الطبيعي والقانون المدني، وهو القانون الخاص بالمواطنين الرومان أو قانون المدينة الذي تكون من تقاليدهم ونظمهم، يقول جايوس: " كل الأمم التي تحكم بالقانون والعرف تتبع في بعض الأمم قانوناً خاصاً بها، وتتبع في البعض الآخر قانوناً عاماً بين بني الإنسان جميعاً لأن ما تسنه كل أمة لنفسها خاص بهذه الأمة نفسها، ويسمي لذلك قانوناً مدنياً، أي قانون خاص بالمدينة نفسها، ولكن ما تسنه العدالة الطبيعية التي أودعتها الطبيعة قلوب الناس جميعاً ووعتها شعوب الأرض كافة ذلك ما نسميه قانون الشعوب، ومن أجل ذلك تجد في روما قانونين، قانوناً مدنياً خاصاً بالمدينة، وقانونا عاما شائعا بين الناس من كل جنس"(65).

وعلى الرغم من ذلك التقدم القانوني، فإن رجال القانون الرومانيين كانوا فقهاء شارحين ولم يكونوا فلاسفة، فقد بلغوا شأواً عظيماً في صياغة القوانين الوضعية التي وضعت نُصب أعينها مشاكل الحياة المحدودة ومتطلبات الواقع المتغيرة، واستطاعوا بذلك أن يطوروا القانون بما يتفق مع الاحتياجات الجديدة بصياغته في قوالب شكلية تنم عن براعة وعبقرية فائقة وينتج عن ذلك أن انتهي الأمر بالقانون الروماني أن أصبح قوة من أعظم القوي الفكرية في تاريخ الحضارة الأوروبية بسبب ما تضمنه من مبادئ ومن تصنيف للمعرفة بعد أن تبين لهم أن أسلوب هؤلاء الفقهاء في البحث والترتيب يُمثل منهجاً عاماً مقبولاً لمختلف أساليب البحث النظري والسياسي

---

(64) د. محمود السقا، أثر الفلسفة في الفقة والقانون الروماني، ص209.

(65) نقلاً عن على حافظ، أساس العدالة في القانون الروماني، ص4.

بحكم ما تضمنه منطقهم من معالجة لحقوق الأفراد[66].

ب - العدالة عند شيشرون:

كان الأثر المباشر الذي صبغ بصبغة شيشرون في الدولة الرومانية هو ذلك الذي يتمتع بثلاث مبادئ رئيسية: الأولى الاستناد إلى قانون الطبيعة، وتالياً احترام أحكام القانون لأنه يمثل إرادة الله من ناحية، كما يمثل العدالة لاستناده إلى مبادئ الطبيعة من ناحية أخرى، وثالثاً، التعبير عن كرامة الإنسان وحريته، وهو ما ظهر جلياً في الدعوة إلى تحرير الرقيق، والحد من مساوئه وغلظته، لدرجة جعلت من وضع العبيد في الدولة الرومانية وضعاً ممتازاً يصعب معه انتهاك آدميتهم وكرامتهم كما كان يحدث من قبل، يقول بيرس: "قام القانون الطبيعي بثلاث مهمات، التعبير عن كرامة الإنسان وسلطته، والأساس الأعمق للأخلاقيات والاجتماعيات، والمقياس الذي تميز هذه المؤسسات بالرجوع إليه في إطار حضاري معين، إطار كانت فيه الرغبة الأعمق والأكثر ألفة لقلوب المفكرين هي رغبة الجمع بين الحكمة الإلهية والحكمة العالمية"[67]

إذن قاد القانون الطبيعي شيشرون إلى موجتين عاتيتين، إنهما موجة الدعوة إلى تحرير العبيد، ثم موجة الدعوة إلى الوحدة العالمية، وهما الموجتان اللتان جاءتا في ظروف سياسية قهرية أشد من تلك الظروف المحيطة بفلسفة أفلاطون، وذلك هو الأثر المباشر لفلسفة شيشرون، يقول سباين: "إن المرحلة التقليدية التي عاصرت تطور الفقه الروماني كانت هي القرنين الثاني والثالث بعد الميلاد، وقد جمعت كتابات فحول الفقهاء في ذلك العهد في مدونة نشرها الإمبراطور جستنيان سنة 533م، والفلسفة السياسية التي تضمنتها هذه الكتابات القانونية كانت في حقيقتها تكراراً

---

(66) جورجيو ديل فيكو، تاريخ فلسفة القانون منذ قدماء الإغريق إلى عصر النهضة، ترجمة ثروت أنيس الأسيوطي، مجلة القانون والإقتصاد 1968، العدد الأول ص132.

(67) Lords Bryce "The law of Nature" in studies in history and jurisprudence, vol II, 1901, p. 237.

للنظريات التي قال بها شيشرون بعد تنقيحها وتنسيقها"[68].

لقد ذهب شيشرون بالقانون الطبيعي إلى أبعد مداه، حيث أعاد صياغة مبادئه ورتب أهدافه وأحسن تعديله[69]، وقاده إلى غايته، وهو الدعوة إلى الوحدة والأخوة بين جميع أبناء الجنس البشري، حيث إن الناس في ظل القانون الطبيعي سواسية لا فرق بينهم، يقول شيشرون: "إن ما يحول بين الناس وبين المساواة بغيرهم ليس إلا مزيجاً من الخطأ وسوء العادات وزيف الآراء"[70].

وأيضاً كان من الآثار المباشرة للقانون الطبيعي، أنه استخدم في نقد العادات المحلية وتهذيبها، وساعد على هدم الطابع الديني والشعائري للقوانين المحلية التي لا تستند إلى مبادئ القانون الطبيعي، وزاد من ارتقاء المساواة أمام القانون، كما أنه خفف كثيراً من الخشونة غير المعقولة، ووضع أنموذجاً مهذباً أمام أعين المحامين الرومان يمكنهم من جعل مهنتهم مهنة خير وعدالة[71].

ونتيجة لهذا التصور للقانون الطبيعي أصبح هناك مجتمع عالمي أعضاؤه لا الناس جميعهم من سادة وعبيد فحسب، بل والآلهة أيضاً، ودستوره العقل الصحيح، والعقل الصحيح هو قانون الطبيعة، مقياس ما هو عدل وحق أينما كان، غير متغير، بل ثابت وملزم لجمع الناس حكاماً كانوا أو محكومين، إنه قانون الله، والذي يملك محاسبة الجميع، يقول شيشرون: "إن الطبيعة تملك علاوة على ذلك محاسبة الجميع من دون أي وسائط، بادئة من تنظيم الأشياء التي تفهم من خلال هذه الملاحظة الأولية، إنها نفسها تكمل قوة الفكر البشري"[72].

---

(68) سباين، المرجع السابق، جـ2، ص245.

(69) Troieltech (E), The Ideas of natural law and Humanity in western politics, London, 1922, p. 142.

(70) نقلاً عن سباين، جـ2، ص240.

(71) سباين، تطور الفكر السياسي، ص230، جـ 2.

(72) Cicero, Laws, op. cit, B 1, 27, p. 106.

كما أقام شيشرون أساس فلسفته في قانون الطبيعة على قواعد الوحدة بين الله والإنسان، وتالياً الوحدة بين جميع أبناء البشر، يقول شيشرون: "إذن، بعد ذلك، لا شيء أحسن من الإقناع بالحجة، ذلك أن الفكر يتمثل في كل من الناس والله، إنه يوجد مشاركة أساسية في الفكر بين الله والإنسان، لكن ذلك الذي يشارك في الفكر، دائماً يشارك في الفكر الصحيح، وأيضاً هو القانون، نحن كبشر لابد من أن نفكر في القانون كشركاء للآلهة، علاوة على ذلك، فإن الذي يشارك في القانون فإنما يشارك في العدالة، وإن ذلك الذي يشارك في جميع هذه الأشياء لابد وأن يتذكر أن ذلك من خصائص الشيء نفسه، وفضلاً عن ذلك فإنهم عندما يطيعون القوى والسلطات، فإنهم في الحقيقة إنما يطيعون النظام السماوي، عقل الإله، وكل قوة الإله، من هنا، فإن الكون الصحيح لابد وأن يفكر كما لو كان جماعة واحدة يشترك فيها الرجال والآلهة"[(73)].

وزاد القانون الطبيعي من ترسيخ فكرة الوحدة بين جميع أبناء البشر، وإزالة كل ما من شأنه أن يعوق تلك الوحدة، يقول شيشرون: "الآن، لا يوجد شيء يكون متشابهاً كما نريد، وإذا فسدت العادات والآراء الحمقى، فلن تنحرف وتتحول إلى صف العقول الضعيفة وعلى شاكلتهم الخاصة، ولن تسود الأنانية على الغيرية، وهكذا فكلما عرف الإنسان غيره أدرك أنه إنسان مثله، وهذا دليل كاف على أنه لا يوجد اختلافات أساسية بين أبناء الجنس البشري، فتعريف الإنسان يمكن أن يتسع لكل فرد، والمبرر الحقيقي الذي يجعلنا نعده أرفع مقاماً من الحيوانات والذي يمكننا من أن نستدل على ذلك بطريقة مشروعة هو كوننا بشرا بما لنا من مشترك يقضي بالحكم النهائي على المشكلات، إنه بالتأكيد المشترك بيننا جميعاً، ومهما اختلفت طرق تعلمنا الفضائل فإننا يمكن أن نكتسبها متي فهمناها بشكل مشترك أيضا عن طريق تلك الأشياء التي تمثل الأحاسيس أو المشاعر المشتركة بيننا جميعاً، وهذا إدراك بديهي قد طبع في العقل، إن خطاب العقل قد يكون بلغات مختلفة

---

(73) Ibid, B 1, 23, p. 104.

ولكنه يعبر عن الأفكار نفسها، فلا وجود لفرد ينتمي إلى أية أمة عاجز عن أن يحقق أخلاقاً مثالية باستخدامه الطبيعة كدليل ومرشد"[74] .وتلك هي رؤية شيشرون التي أثرت في معظم الفلسفات اللاحقة.

كما أثرت فلسفته القانونية ورؤيته للقانون الطبيعي على فلسفة التشريع عند الرومان، في عدة نواح، فقد أضافت إلى تصورهم مبادئ قانونية سامية كثيرة، منها مبدأ المساواة أمام القانون، واحترام التعهدات والتزام الصدق والعدل في المعاملات، والمحافظة على مصالح الناس والتسليم بأحقية الدعاوي القضائية المؤسسة على صلات النسب أو الدم، فاتجهوا إلى تحرير الإجراءات من التشكيلات المجردة، ونالت على أثر ذلك المرأة مكانة قانونية مرموقة، كما أحرز القانون الطبيعي عند الرومان نجاحاً كبيراً في إحاطة العبيد بضمانات قانونية هامة وذلك عن طريق حمايتهم من أعمال القسوة من ناحية، وتسهيل عتقهم من ناحية أخرى[75] . كما ساعد على صهر العناصر المتعارضة والمتنافرة في وحدة إدارية منظمة -العمل العظيم لعهد الإمارات PrinciPante الرومانية، وارتفعت عبقرية الرومان التشريعية إلى ذروة مجدها في مجري هذا العمل فخلقت تلك المجموعة من المبادئ التي تسند إليها اليوم القوانين الأوروبية[76].

ويكاد الاجماع ينعقد بين الباحثين المعاصرين على أن الفضل الأكبر في ترجمة **مفهوم العدالة** وفي صياغتها القانونية في روما يرجع إلى شيشرون حيث تمكن بحكم عمله كمحام شهير في روما من مزج فلسفة أساتذته الإغريق بالواقع العملي، عندما استخدم **فكرة العدالة** في كثير من مرافعاته، وتمسك بسمو القانون الأخلاقي على القانون الوضعي لتحقيق مصلحة من يتولي الدفاع عنهم[77] ورغم ذلك فإن الشك كان يُساوره بشأن ذلك القانون الوضعي ذلك أنه لا يستطيع الحيلولة بين المرء وبين الغش والتحايل كما هو

---

(74) Cicero, Laws, op. cit, B 1, 29, 30, p. 107.

(75) أرنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، المرجع السابق، ص250.

(76) Bryce, op. cit. p. 224.

(77) Cicero, the laws, B2, 23 p.761.

الحال مع الحكمة المنبقثة عن العقل السليم والضمير المستنير، كما أن القوانين لا تستطيع الكشف عن التحايل إلا متي كان ظاهراً وملموساً، أما الحكمة فإنها تتعقبه في كل مكان حيث يوجد العقل والفطنة ويترتب على ذلك أن البعض قد يحتال على مخالفة العدالة بحيث لا يناله أذي في الحياة الدنيا، ولكنه لا يستطيع أبداً الهروب من سلطان العقل السليم وحكم الضمير المستنير.

ولذلك ارتبطت العدالة عند شيشرون بالقانون الطبيعي، وأصبح لا مفر من الإنصياع لحكم هذا القانون وعلى مدار سنين طويلة، ظلت أفكار شيشرون تؤثر على المعلقين والدراسين في الدولة الرومانية[78].

إنه لا يمكننا بحال من الأحوال أن نفصل النتائج التي انبثقت منها الفلسفة الرواقية بجانبها في الدعوي إلى تحرير العبيد تم الدعوة إلى المساواة بين البشر، تم ظهور هذا الفكر الإصلاحي مع إضفاء السمة القانونية عليه وصبغة بالصبغة الشرعية على يد شيشرون، لا يمكن فصل تلك النتائج كلية من المقدمات التي أحدثتها من قبل فلسفة أفلاطون وأرسطو، والذين رسخاً للعنصرية ضد أجناس الأرض، وأسسا للعبودية كمطلب طبيعي وشرعي، وهو ما دعا الرواقيين ثم شيشرون لاستجلاب مفاهيم، لا نستطيع أن نقول عنها أنها كانت مجهولة بالنسبة لأفلاطون وأرسطو، ولكن أقل ما يُقال عنهما أنهما غضا الطرف عن تلك المستجلبات القديمة والجديدة.

لقد كانت تلك المستجلبات الفلسفية الأخلاقية والإنسانية قد غُرست بذورها منذ زمن بعيد قبل أفلاطون، سواء عند الملك المصري اخناتون صاحب دعوة (وطن واحد وإله واحد) أو ظهورها في الأساطير اليونانية المختلفة التي دعت إلى العدالة واحترام قيم العدل والضمير والمساواة، أوعند بعض السوفسطائيين مثل هيبياس وأنطيفون والكيداماس، ثم طوَّر الرواقيون وشيشرون ذالكم الغرس القديم، لنجني منه ثمار وفلسفة توقظ الضمير وتخاطب في الإنسان أسمي ما فيه، تخاطب فيه العقل، وتسمو عنده بالروح.

---

(78) Bryce, op. Cit. P. 231.

الخاتمة

لعل فكرة العدالة هي من الأركان الأصيلة في الفكر البشري بمختلف توجهاته، إلا أنه لم يكن لها مكان خصب كبلاد اليونان، ولم يكن لها زمانٌ جيد وملائم مثل الألفية الأولي قبل الميلاد، ولم يكن لها رجال أكفاء مثل فلاسفة ذلك العصر، إذ أن اليونانيون هم أول من أبدعوا أنسقة فلسفية واضحة المعالم عظيمة الثراء، فقد تحدثوا في كل شئ، واتفقوا واختلفوا حول الأصول والفروع وهذا هو ما يميز تلك الفلسفة العظيمة التي أنشأت أسس ودعائم الفلسفات اللاحقة عليها، أما غير ذلك فلم يكن للفكر البشري أي مجهود يُذكر سوي شذرات فكرية متناثرة هنا وهناك لا ترقي لأن يُطلق عليها الفلسفة اليونانية، يقول تسلي (إن الفترة الواقعة بين مولد بركليز وموت أرسطو تُعد بلا شك أهم فترة في تاريخ العالم كله، سواء نظرنا اليها من حيث هي ذاتها أو من حيث أثرها في مصائر الإنسان المتحضر من بعدها)[1].

ونشأت العدالة عند اليوناني القديم وارتبطت في ذهنه بطاعة وعدالة القوانين، يقول ديورانت (يبدو أن القوانين كانت في نظر اليونان الأقدمين عادات مقدسة ارتضتها الآلهة وأوحت بها، وكانت لفظة ثميس في لغتهم تطلق على هذه العادات وعلى الآلهة التي يمثل فيها نظام العالم الأخلاقي وإئتلافه، وكان القانون عندهم جزءاً من الدين وشاهد ذلك أن أقدم قوانين

---

(1) ول ديورانت، قصة الحضارة، الجزء الثاني من المجلد الثاني، ترجمة محمد بدران، دار الجميل، بيروت، لبنان، 1953.

الملكية عند اليونان كانت ممتزجة بالطقوس الدينية وبقوانين المعابد)[2].

ورغم إرتباط العدالة بالقانون إلا أنها كانت منقوصة ومعيبة بعض الشيء، ولم تستطع أن تبلغ ما يتوقعه لها الباحثون من الإستنارة، إذ أنها كانت تقصر الحقوق القانونية على الأحرار الذين لا يكادون يتجاوزون سُبع السكان، وحتي النساء والأطفال كانوا خارجين عن نظام المواطنين أصحاب الحقوق، ولم يكُن في وسع النزلاء أو الأجانب، أو الأرقاء أن يرفعوا الدعاوي إلى المحاكم إلا عن طريق مواطن يأخذهم في كنفه، وكان ابتزاز المال بطريق الإرهاب وتعزيب العبيد المتكرر، والحكم بالإعدام في كثير من الجرائم الصغري، والشتائم الشخصية في المناقشات القضائية وتشتت التبعة القضائية وإضعافها الساعة بعلمهم لماضي القضية وتقديرهم الحكيم لنتائجها المقبلة، كان هذا كله وصمة عار في جبين النظام القضائي الآثيني، إلا أن ذلك كله أيضاً لا يمكن أن يقضي على سمو مقاصده وغاياته، كما أنه كان يتسم بالكثير من اللين والعدالة اذا ما قورن بغيره من النظم القضائية آنذاك.

وزادت فلسفة أفلاطون وأرسطو هذين المفهومين وضوحاً وعمقاً في ربطهم العدالة بالقانون في إحدي نواحيها، وفي حديثهم عن العدالة السياسية ما يبرهن على حجم المأساه السياسية التي عاشتها بلاد اليونان والتي مثلت أكبر دافع لنمو ونضج تلك الفلسفة.

كذلك لا يمكن إغفال الوضع الإقتصادي المتردي الذي دفع أفلاطون إلى القول بالتخصص في العمل والإنتاج لأجل تحقيق المعادلة الإقتصادية، إنتاج أعلى ومجهود أقل، كما دفع ذلك الوضع أيضاً أرسطو إلى الحديث عن العدالة التوزيعية وإتقاء شر الثورات التي يتسبب فيها الإملاق، فيما طُور في عصر النهضة وعُرف بمصطلح (ثورة الجياع).

وعلى ذلك أيضاً لم يكن حال العبيد بأفضل من الوضع الإقتصادي والسياسي المنهار، حيث سُلبوا جميع الحقوق، وأصبحوا مجرد آلة للإنتاج والعمل فقط دون أن يكون لهم أدني الحقوق في المطالبة بالعتق، وهو ما

---

(2) نفس المرجع، ص27.

أقام ثورة فلسفية قائمة على ركائز العدالة الإجتماعية، ومطالبة في إحدي مراحلها بحسن معاملة العبيد والإحسان اليهم، وفي مرحلة أخرى المطالبة بتحرير العبيد، ليس هذا فقط بل بالمطالبة بإعطائهم كافة الحقوق في المساواة المطلقة بين السادة والعبيد بحكم إنتمائنا جميعاً إلى ذلك المخلوق البيولوجي الذي يُطلق عليه الجنس البشري.

ومن خلال ما سبق عرضه وبيانه يمكننا إستخلاص بعض أهم النتائج من خلال تلك الدراسة والتي تتمثل في:

أولاً: على مستوي العدالة الأخلاقية:

1 - تتمثل فكرة العدالة في أصلها فكرة أخلاقية بحتة في الأساطير اليونانية القديمة عند هوميروس وهزيود.

2 - لا يستطيع أحد إنكار تلك العلاقة الجدلية بين السلطة السياسية والأخلاق، إذ أنهما يسيران جنباً إلى جنب، وقد فطن لذلك أرسطو وأفلاطون فربطا بين العدالة والأخلاق، كما ربطوا بين العدالة والفضيلة.

3 - رؤية السوفسطائيين المتناقضة فيما بينهم للعدالة يدل على مدي التخبط السياسي والتدهور الإجتماعي الذي عاشته بلاد اليونان.

4 - يُعد نداء أفلاطون بالسلام ونبذ الحروب نداءاً أخلاقياً يرتبط بالعدالة التي تقبلها الفطرة السليمة التي تأبي العدوان على الآخر، إذ اعتمد في إظهار هذا الجانب على توضيح الجانب الأخلاقي للحروب وآثارها المدمرة، كما تؤسس تلك الدعوة لإستراتيجية السلام وغرسه في نفوس العامة والخاصة وثورة ضد الحرب من أجل النهوض بالبلاد، ومن أجل الخروج من مستنقع الفتن والشرور التي لا تنتهي إزاء تلك الحروب، والتي بنهايتها تخلق الكثير من الدمار والخراب مع كثير من الخسائر التي لا تُعد ولا تُحصي.

5 - مثَّلت دعوة أنطيفون إلى تحرير العبيد ونبذ الرق والعبودية دعوة أخلاقية في صميمها ترتكز على مبادئ العدالة وتستمد قوتها من مفهوم القانون الطبيعي.

6 - إرتبط القانون بالأخلاق، وإرتكزت العدالة إلى مبادئ أخلاقية يقبل مبادئها الضمير الإنساني أينمت حلَّ أو إرتحل.

ثانيا: على المستوي السياسي:

1 - تُعد السياسة هي المؤشر الأول إن لم يكن الوحيد على نمو الفكر والفلسفة أو تأخرهما، فسقراط عندما جاء بفلسفته التي ربطت بين العدالة وطاعة القانون وضرورة خضوع الجميع حكاماً ومحومين للقانون، وقع على الفور في صراعات مع السلطة الحاكمة، ثم إن نداءه بحكم العقل وضعت الديموقراطية الحاكمة آنذاك في مأزق، إن لم يكن أمام الناس فعلى أقل تقدير في صميم نظام حكمها.

2 - لقد أصبحت البذرة التي غرسها سقراط في حكم الفيلسوف شجرة مثمرة ذات فروع وأصول عند تلميذه أفلاطون، إذ أن أفلاطون قد حاول جاهداً على إنمائها وتحويلها إلى شجرة مثمرة ونافعة تسوس الناس بالحكمة وتسير بينهم بنبض العقل، ولم يدخر وسعاً في ذلك، إذ بذل كل ما بوسعه من أجل تحقيق حلم أستاذه، كما أن إرتباط العدالة بالقانون هي الفكرة التي ورثها أفلاطون أيضاً وسار بها حتي النهاية في قوالب قانونية جامدة تكاد تخلو من كل روح للبعث والتجديد.

3 - لعل العدالة السياسية عند أفلاطون والتي تمثلت في حُسن التخصص لأجل الحفاظ على نسيج المجتمع هي دعوة صالحة لكل زمان ومكان وهو ما دفع فتشه إلى القول بأن أفلاطون ابن العصر الحديث.

4 - ارتبطت العدالة السياسية عند أرسطو بحكم الطبقة الوسطي، وذلك بحثاً عن إستقرار المجتمع وبُعده عن الإضطرابات والإنقلابات، وسلامته من الثورات السياسية، كما يُعد هذا الحل عند أرسطو حكمةً بالغة وإدراكاً واعياً بمدي فساد الواقع السياسي والذي لا يستوعب حكماً سامياً، وفكراً مستنيراً كفكرة الحاكم الفيلسوف.

5 - جاءت فلسفة الرواقيين بالنداء بالوحدة بين جميع أبناء الجنس البشري لتؤصل لمفهوم العدالة ومرتكزات القانون الطبيعي، مما يجعل تلك

الدعوي بحق تنويرية تجديدية جديرة بإعادة النظر فيها من منظور معاصر.

ثالثا: على المستوي الإجتماعي:

1 - جاء نبذ السوفسطائيين للقانون الوضعي بمثابة ثورة ضد أنظمة إجتماعية غذاها الواقع السياسي للمدينة اليونانية، حيث يُعد النداء بالقانون الطبيعي ثورة ضد أنظمة إجتماعية شاع فسادها، وكان على الفكر السوفسطائي أن يفحص أصول تلك الأوضاع ويوجه اليها سهام النقد.

2 - يُعد رفض العبودية والرق من قبل السوفسطائيين، ومن ورائهم الرواقيين وهو النظام المتغلغل بشدة داخل أنسجة النظام اليوناني، تلك الدعوي الإصلاحية العظيمة التي رفضت ظلم الظواهر الإجتماعية، والتي نالت شبه إجماع من فلاسفة عصر التنوير، وظهور العديد من القوانين الدولية التي تستمد شرعيتها من آراء هؤلاء الفلاسفة.

3 - لم تكن العدالة عند أفلاطون وأرسطو ذات شرعية إجتماعية بأدني درجاتها، اذ أنهم أسسوا لدولة ليس للعبيد فيها أي حقوق، وليس لهم فيها أدني نصير، اللهم إلا تلك الدعوات السابقة لهم عند بعض السوفسطائيين، وهي دعوات لم تجد لها آذاناً صاغية، وظلت حبيسة الأدراج ردحاً من الزمن وحتي ظهور الرواقيين.

4 - لم ينسي فلاسفة عصر التنوير تلك الدعوة الأخلاقية في صميمها والتي تمثلت في المساواة الإجتماعية بين السيد والعبد عند الرواقيين، حيث تُعد بناءاً قويماً لمفهوم العدالة الحقيقية، والثورة ضد العدالة المنقوصة عند أفلاطون وأرسطو، والذين قصرا العدالة على طبقة المواطنين فقط، مما يُهدر حقوق الآدمي ويجعله سلعة تباع وتشتري، وفي المقابل الإعلاء من اليوناني والثورة ضد كل ما من شأنه أن يمس كرامته كما حدث أثناء محاكمة قواد الأرجينوساي، مما أعطي الفلسفة الرواقية الشجاعة الكافية لمواجهة هذا النظام الطبقي الإجتماعي الفاسد، والنداء بوحدة الاصل البيولوجي بين الناس جميعاً وضرورة غرس تلك الدعوي في نفوس الجميع.

من كل ما سبق نستطيع القول بأن العدالة رغم قدم نشأتها عند فلاسفة اليونان، ورغم إكتمال منظومتها عند البعض مثل أنطيفون والرواقيين، إلا أنها ظلت عدالة منقوصة عند أفلاطون وأرسطو، وقد خابت كل المحاولات التي أرادت إنصاف مذهبيهما على إعتبارات أن الرق كان نظاماً إجتماعياً لا يمكن هدمه، أو على أساس أن الطبيعة هي التي أوجدت العبيد كما أوجدت الأحرار، وأمثال تلك التبريرات مغلوطة منطقياً، إذ أن أفلاطون هدم أنظمة إجتماعية كانت أشد رسوخاً وأكثر ثباتاً مثل الزواج، والذي هُدم بالنداء بالشيوعية في المال والأولاد وهو ما آثار إنتقادات الجميع، كما وأن الطبيعة لم تميز بين الناس وبعضهم البعض، إذ أن المقياس الوحيد للتمييز بين الناس، هو مقدار الحرص على المنهج الإلهي بجميع أُطره، بجوهره لا مظهره، بمبادئه لا بقشوره، بعدالته لا بالتأويل حسب الهوي، وتلك فقط هي أوجه التمييز بين البشر، كما وأنه لا يملك أحد الحق في هذا التمييز سوي الخالق سبحانه، فلا يملك أحداً توكيلاً من العناية الإلهية، كما لا يملك أحداً صكوك غفران يستطيع أن يهبها لأحد.

إن العدالة بجميع أبعادها، سياسية وإجتماعية وأخلاقية وإقتصادية وقانونية، وإرتكاز تلك الأنواع جميعها إلى مبادئ القانون الطبيعي، والذي يرتكز إلى قانوني الفطرة والعقل، هو ما يبرهن على سلامة تلك الفطرة، وعلى أن العالم كله يستطيع أن يحي تراث اليونان القديم ليقيم العدالة في جميع مناحيها وبكافة أوجهها، هذا شريطة أن يعود إلى أصل الفطرة السليمة، وهو ما يمنحنا القوة على ضرورة الإثراء الفكري والتنمية العقلية والبحث في أصول تلك الفطرة لنوقظ الضمائر ونوجهها إلى الأصل النبيل، ولعل ذلك يكون قريباً، عندما يدرك الجميع بضمائر يقظة أن الأطماع هي سبب الشرور في العالم، وأن العدالة المنقوصة التي تكيل بمكيالين تسير عرجاء أو بغير أقدام، وأن العدالة القوية السديدة لابد وأن تنتصر يوماً ما، ولعلنا نحلم بذلك، نحلم بعالم تسوده العدالة المطلقة، ويسوده الأمن والأمان وهما ألف باء العدالة الحقيقية، ولعل ذلك يكون قريباً

تم بحمد الله

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصـــادر:

أ- المصادر المترجمة إلى العربية:

1 - أرسطو طاليس: نظام الأثنيين، ترجمة د/ طه حسين، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1914م.

2 - ـــــ. السياسية، ترجمة إلى الفرنسية بارتملي سانتهيللر، تعريب د/ أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة 1947م.

3 - ـــــ. علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة إلى الفرنسية بارتملي سانتهيللر، تعريب د/ أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصرية، القاهرة 152م.

4 - أفلاطون: محاورات الدفاع، ترجمة د/ ذكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1985م.

5- ـــــ. محاورة الجمهورية، ترجمة ودراسة د/ فؤاد زكريا، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1985م

6- ـــــ. محاورة السياسي، ترجمة د/ عزت قرني، وكالة المطبوعات بالكويت، 1993م.

7- ـــــ. بروتاجوراس، ترجمها إلى الإنجليزية بنيامين جويت، تعريب محمد كمال الدين علي، مراجعة د/ محمد صقر خفاجه، دار الكتاب العربي، القاهرة 1967م.

8- ـــــ. القوانين، ترجمها إلى الإنجليزية، د/ تيلور، تعريب محمد حسن ظاظا، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1986م

9- د/ أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، قطعتان لأنطيفون ضمن هذا الكتاب، دار إحياء الكتب العربية ط1، القاهرة، 1954م.

ب - المصادر الأجنبية:

10- Aristotle: Ethica Eudemia, Trans by: J.solomon, The works of Aristotle, Vol. 5, oxford university press, 1915.

11- ——. Rhetoric, Trans by: D. Ross, in: Great books of the western world vol.9.

12- Plato, CratyLus, Trane by: M. A. Jowett in: the Dialogues of plato Vol3, uthed, oxford, at the clarendon press, London, 1958.

13- ——. Eryxias, in the Dialogues of plato. Vol 2.

14- ——. Gorgias, in the Dialogues of plato, vol.1.

15- ——. The sophisit, in the Dialogues of plato, vol.3.
16- Xenophon: Memorabilia of "Socrates" Trans by: R. J. S. Watson in "Socrats discourses" J. M. Dent, son LTD, London, 1951.

ثانياً: المـــراجع:

أ - المراجع العربية:

1- أبو ربان: (د/ محمد علي)، تاريخ الفكر الفلسفي، ج1، من طاليس إلى أفلاطون، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط5، 1973م
2- ـــــ. تاريخ الفكر الفلسفي، ج2، أرسطو والمدارس المتأخرة، الهيئة العامة للكتاب، 1974م.
3- أباظة وغنام: (د/ إبراهيم ود/ عبد العزيز)، تاريخ الفكر السياسي دار النجاح، بيروت، 1973م.
4- إبراهيم (د/ زكريا): مشكلة الحرية (سلسلة مشكلات فلسفية) مكتبة مصر، ط3، القاهرة 1972م.
5- إسماعيل (د/ إسماعيل زروخي): الأصالة في الفلسفة اليونانية، دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1997م.
6- إسماعيل (د/ فضل الله محمد): الدولة المثالية بين الفكر الإغريقي والفكر الإسلامي، مكتبة بستان المعرفة، الإسكندرية، 2003م.
7- ألبرت أشفيتسر، فلسفة الحضارة، ترجمة د/ عبد الرحمن بدوي، مراجعة د/ زكي نجيب محمود، لجنة الترجمة والتأليف والنشر، القاهرة 1963م.
8- الخشاب (د/ مصطفى) تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية، مطبعة لجنة البيان العربي، ط1، القاهرة 1953م.
9- ـــــ. الاتجاه نحو العالمية، مطبعة لجنة البيان العربي، القاهرة 1995م.
10- الناصري (د/ سيد أحمد): الإغريق، تاريخهم وحضارتهم، دار النهضة العربية، ط2، القاهرة 1977م.
11- الشنيطي (د. محمد فتحي): نماذج من فلسفة السياسة، مكتبة القاهرة الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة 1961م.
12- الطويل (د. توفيق): فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، ط4، دار النهضة العربية، القاهرة 1985م.
13- ـــــ. قضية الصراع بين الدين والفلسفة، ط3، دار النهضة العربية، القاهرة 1979م.
14- السعدني (د. محمود إبراهيم): حضارة الرومان، عين للدرايات والبحوث الإسلامية، ط1، 1998م.
15- النشار (د/ مصطفى حسن): فكرة الألوهية عند أفلاطون، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1985م.
16- ـــــ. تطور الفلسفة السياسية من صولون حتى ابن خلدون، الدار المصرية السعودية للنشر، 2005م.

17- ـــــ. تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج2، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة 2000م.
18- النشار (د/ على سامي): نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان، منشأة المعارف، الإسكندرية 1964م.
19- ـــــ. أفلاطون (سلسلة نوابغ الفكر الغربي)، دار المعارف.
20- أمين (د/ عثمان)، الفلسفة الرواقية، مكتبة النجلو المصرية، القاهرة، ط3، 1971م.
21- آل ياسين (د/ جعفر): فلاسفة يونانيون، مطبعة الإرشاد، بغداد 1971م.
22- باركر (آرنست): النظرية السياسية عند اليونان، ج1، ترجمة لويس إسكندر، مراجعة د/ محمد سليم سالم، مؤسسة سجل العرب، القاهرة 1966م.
23- بدوي (د/ ثروت)، أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، دار النهضة العربية، القاهرة 1970م.
24- بدوي (د/ عبد الرحمن)، أفلاطون وكالة المطبوعات، الكويت 1979م.
25- ـــــ. ربيع الفكر اليوناني، ط5، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979م.
26- ـــــ. خريف الفكر اليوناني، ط5، وكالة المطبوعات، الكويت 1979م.
27- برهييه (اميل)، من الحكيم القديم إلى المواطن الحديث، ترجمة د/ محمد مندور، القاهرة، 1945م.
28- ـــــ. تاريخ الفلسفة الغربية، ج2، ترجمة جورج طرابيش، دار الطليعة، بيروت، 1982م.
29- بورا (س.م)، التجربة اليوناني، ترجمة د/ أحمد سلامة محمد، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1989م.
30- بيرنز (دليل)، المثل السياسية، ترجمة لويس إسكندر، مؤسسة كل العرب، القاهرة 1964م.
31- توماس (هنري): أعلام الفلاسفة كيف نفهمهم، ترجمة متري أمين، مراجعة د/ زكي نجيب محمود، دار النهضة العربية، القاهرة 1964م.
32- توينبي (أرنولد)، الفكر التاريخي عند الإغريق، تعريب لمعي المطيعي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1990م.
33- ـــــ. تاريخ الحضارة الهيللينية، ترجمة رمزي جرجس، مراجعة د/ محمد صقر خفاجة، مكتبة النجلو المصرية، القاهرة 1963م.
34- تيلر (ألفرد إدوارد)، سقراط، ترجمة محمد بكير خليل، مراجعة د/ زكي نجيب محمود، مكتبة نهضة مصر، القاهرة 1962م.
35- حنفي (د/ حسن)، فشته فيلسوف المقاومة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 2002م.
36- جوثري (و.ل.س)، فلاسفة الإغريق من طاليس إلى أرسطو، ترجمة د/ رأفت حليم سيف، مراجعة د/ إمام عبد الفتاح إمام، مطابع الطليعة، الكويت 1988م.
37- جونز: الديمقراطية الآثنية، ترجمة عبد المحسن خشاب، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة 1976م.
38- جيجن (أولف): المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية ترجمة د/ عزت قرني، مكتب سعيد رأفت، القاهرة، بدون تاريخ.

39- حرب (د/ حسين): الفكر اليوناني قبل أفلاطون، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1990م.
40- حماد (د/ حسن)، جدل الفلسفة والسلطة، دار فرحة للنشر والتوزيع، القاهرة 2005م.
41- خضر (د/ دولة)، في الطغيان والاستبداد والديكتاتورية، دار المنتخب العربي، بيروت، ب ت.
42- خفاجة (د/ محمد صقر)، تاريخ الأدب اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1956م.
43- ديورانت (ول)، قصة الحضارة، تعريب محمد بدران، ك8، م2، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1986م.
44- ـــــ. قصة الفلسفة (من أفلاطون إلى جون ديوي)، ترجمة د/ فتح الله المشعشع، منشورات مكتبة المعارف، ط4، بيروت 1979م.
45- ـــــ. مباهج الفلسفة، الكتاب الثاني، ترجمة الدكتور، أحمد فؤاد الأهواني، مكتبة الأنجلو المصرية 1956م.
46- ديفيد جونيستون، مختصر تاريخ العدالة، ترجمة مصطفي ناصر، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2012م
47- رسل (براتراند)، تاريخ الفلسفة الغربية، ك1، ترجمة د/ زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1957م.
48- ـــــ. حكمة الغرب، ترجمة د/ فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، ج1، القاهرة 1983م.
49- روسو (جان جاك): العقد الاجتماعي، ترجمة/ عبد الكريم أحمد، مراجعة/ توفيق إسكندر، دار سعد مصر للطباعة والنشر، القاهرة ب ت.
50- سارتون (جورج)، تاريخ العم، الجزأين الثاني والثالث، ترجمة عدد من العلماء، تحت إشراف د/ إبراهيم بيومي مدكورن، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ.
51- سباين (جورج): تطور الفكر السياسي، ج1، ترجمة/ حسن جلال العروسي، دار المعارف، القاهرة 1954م.
52- ـــــ. تطور الفكر السياسي، ترجمة حسن جلال العروسي، ح2، دار المعارف، القاهرة، ب ت.
53- ستيس (وولتر) تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة د/ مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1984م.
54- ستون (أي. أف): محاكمة سقراط، ترجمة/ نسيم مجلي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002م.
55- سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الاسلام، دار الشروق، طـ3، 1993م.
56- شاور (د. أحمد إسماعيل): كيف نفهم أفلاطون، دار لبنان للطباعة والنشر، بيروت، 1956م.
57- شبل (د/ فؤاد): الفكر السياسي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1992م.
58- شتراوس (ليو) وكروبس (جوزيف): تاريخ الفلسفة السياسية من ثيوكيديس حتى

سبينوزا، ترجمة محمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم د/ امام عبد الفتاح إمام، القاهرة 2005م.

59- شحاتة (د/ عبد الفتاح): حول الحكم والسياسة في بلاد المسلمين، الدار العربية للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، القاهرة 1995م.

60- عباس (د/ حربي): نصوص في الفلسفة اليونانية، ج1، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1998م.

61- ـــــ. نصوص في الفلسفة اليونانية، ج2، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2004م.

62- ـــــ. ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 2006م.

63- عبد العال (د/ عبد العال عبد الرحمن): الإنسان لدى فلاسفة اليونان في العصر الهلليني، دار الوفاء، الإسكندرية، 2004م.

64- ـــــ. مشكلة التوفيق والأصالة لدى فلاسفة اليونان من أمبازوقليس حتى أفلوطين، دار الوفاء، الإسكندرية، 2004م.

65- ـــــ. دراسات في الفكر الأخلاقي عند اليونان، دار الوفاء، الإسكندرية 2005م.

66- عبد المعطي (د/ علي): الفكر السياسي الغربي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1992م.

67- غلاب (د/ محمد): الخصوبة والخلود في فكر أفلاطون، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة 1962م.

68- ـــــ. الفلسفة الإغريقية، ج2، مكتبة الأنجلو المصرية، ط2، القاهرة ب ت.

69- فخري (د/ ماجد): الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون وبروقلس، دار العلم للملايين، ط1، بيروت 1991م.

70- قربان (د/ ملحم): قضايا الفكر السياسي، ج1 (القانون الطبيعي)، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1982م.

71- ـــــ. قضايا الفكر السياسي، ج2 (إشكالات)، ط1، المؤسسة الجامعية للنشر، بيروت، 1985

72- قرني(د.عزت): العدالةوالحرية في فجر النهضة العربية الحديثة، سلسلة عالم المعرفة الكويت 1980

73- كاسيرر: الدولة والأسطورة، ترجمة د/ أحمد حمدي محمود، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة 1985م.

74- كرم (د/ يوسف): تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1999م.

75- كسيديديس: سقراط، ترجمة طلال السهيل، دار الفارابي، ط1، بيروت، 1987م.

76- كواريه (ألكسندر): مدخل لقراءة أفلاطون، ترجمة عبد المجيد أبو النجا، مراجعة د/ أحمد فؤاد الأهواني، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة 1966م.

77- كوراليس لامونت: حرية الاختيار والمسئولية الإنسانية، مقال منشور في مجلة قضايا العصر، ج1، القاهرة، 1987م.
78- كوراميس: سقراط، الرجل الذي جرؤ على السؤال، ترجمة محمد محمود، مكتب الأنجلو المصرية، القاهرة 1956م.
79- مكاوي (د/ فوزي): تاريخ العالم الإغريقي وحضارته، المكتب المصري للنشر والتوزيع، القاهرة 1999م.
80- د. مصطفى صقر، فلسفة العدالة عند الاغريق وآثارها على فقهاء الرومان وفلاسفة الاسلام، مكتبة الجلاء، المنصورة، 1989م
81- مراد (د/ محمود): الحرية في الفلسفة اليونانية، دار الوفاء، الإسكندرية 1999م.
82- مرحباً (د/ محمد عبد الرحمن) من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويرات، ط3، بيروت، 1983م.
83- ــــ. الفلسفة عند اليونان، دار المعارف، القاهرة 1989م.
84- ميس (كورا): سقراط، ترجمة محمد محمود، تقديم حسن جلال العروسي، مكتب الأنجلو المصرية، القاهرة 1956م.
85- و.ج. دي بورج، تراث العالم القديم، ج1، ترجمة د/ زكي سوس، مراجعة د/ صقر خفاجة، دار الكرنك، القاهرة، 1965م.
86- وورنر (ريكس): فلاسفة الإغريق، ترجمة عد الحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1985م.

ب - المراجع العربية:

88- Appleton (R.B): The elements of Greek thought, Methuen Co. LTD, London, 1922.
88- Armstrong (A.H): An introduction to Ancient philosophy, Methuen & Co. LTD. London, 1981.
89- Ayer (A.J): Freedom and mortalty and other essays, at the clarendon press, Oxford 1985.
90- Baker (H): The image of man, Harper, torachbooks, New York, 1961.
91- Benn: A history of Ancient philosophy, K. Vol. Z, watts and Co. London, 1972.
92- Bogomolove (A. S): History of Ancient philosophy, Trans by: V. stankerich, progress publishers, Moscow, 1985.
93- Bollek (W.C): The antural law, London 1953.
94- Burnet (J.B): early Greek philosophy, A & C Black LTD, London, 1949.
95- Bussell (F.W): The school of plato, Methuen & Co. London, 1896.
96- Carlyle (A.J): A history of mediaeval political theory in the west, London, 1936.
97- Clark (M.T): The problem of freedom, Appleton century crofts, New York, 1973.
98- ——. The Roman mind studies in the history of thought from Cicero to Marcus Aurelius, Cambridge, Mass, 1956
99- Charles p. Sherman: Roman law in the modern world 3 vols, Boston, 1917.
100-Cornford (F.M): Before and after Socrates Cambridge university press, New York, 1985.

101-Demos Ø: The philosophy of plato, charles scriber's sons, New York, 1939
102-Dies (H.A): The Ancient philosophers university of Oxford, 1981.
103-Dihle (A): The theory of will (in classical antiquity) university of California press, Berkeley 1982.
104-Dodds (E.R): The Greek and Irrational, university of California press, Berkeley, 1959.
105-Dunning: A history of political theories the Macmillan Co, London 1930.
106-Ebenstein (W): Great political thinkers, university of Oxford, 1972.
107-Ehrenberg (V): From solon to Socrates, 2nd, Methuen & Co. LTD, London, 1976.
108-Even Bood: The history of Greek, Vol I, University of Oxford, London, 1957.
109-Field (G.C): The philosophy of plato, Oxford university press, London, 1949.
110-Foller: The story of law, university of united Britich, London, 1942.
111-Forten baugh (w.w): Arsito the on slave and woman, an essay in articles on Aristotle, ed by: J Barnes, vol II, Duckworth, London, 1975.
112-Freeman (k): Ancilla to the pre-socratic philosophers, Oxford, Basil Blackwell, 1948.
113-Fuller (B. A. G): A history of philosophy, Henry Holt and company, New York, 1945.
114-——. History of Greek philosophy (Thales to Demo critus), Henry holt & Co. New York, 1923.
115-Glotez (G): La cité grecque A. Michel, 1968.
116-Gomperz (th): Greek thinkers, translated by G.G Berry, John Murray, London 1949.
117-Grote (G): History of Greece, Vol III, The Bradley company publishing, New York 1950
118-Grube (G. M. A): Plato's thought, Methuen & Co. LTD, London, 1962.
119-Guthrie (W. K. C): A history of Greek philsphy, vol II, the pre-socratic tradition from Parmenides to Democritus, Cambridge university press, cambridge., 1999.
120-——. The sophists, Cambridge, university press, New York, 1988.
121-Huby (p): The first discovery of the free will problem philosophy, vol XLII, October, 1967.
122-Jaeger (W): The theology of the early Greek philosophers, clarendon press, Oxford, London, 1984.
123-——. paideia the Ideals of Greek culture, trans by highet (G) vol I, Oxford, London, 1948.
124-Jager (W): The theology of the early Greek philosophers, clarendon press, oxford university, London, 1948.
125-Jones (W.T): A history of western philosophy vol I, Harcourtprace, New York, 1980
126-Kaufman (W): Philosophical classics basic texts selected, vol. I, prentice Holl, U.S.A. 1961.
127-Kerferd (G.B): The sophists Movement, Cambridge university press, London, 1948.
128-Leartius (D): Lives of Eminent philosophers, Translated by Hickes (D), vol II, Harvard university press, Cambridge, 1991.
129-Levey (E): Natural law in Roman thought. Paris, vol xv, 1949.
130-Marc sendi: The history of law, university of Oxford, 1928.

131-Mardeen beet (G.M): Great war between Athens and sparty, Harvard university, 1926.
132-Mason Hammonds: city state and world state ion Greek and roman political theory until Augustus, Cambridge, 1951
133-Moller Boney: The early thinkers, Mussy, London, 1917.
134-Mellwain (C.H): The growth of political thought in the west from, the Greeks to the end of the Middle Ages, New York, 1932, chv.
135-Nahm (M):
136-Pedersen (I.F): Stoic philosophy and the concept of person " an essay in the person and the human mind " ed by: Gill, clarendon press, Oxford, 1990
137-Popper (K.P): The open society and its enemies, vol I, Rout ledge & Kegan paul 5th, London, 1966.
138-Ronney (H.W): Plato, the man and his thought, London, 1952.
139-Ross (S.D): Aristo the clarendon press, Oxford, 1957.
140-——. Platos theory of ideas, Oxford at the clarendon press 1951.
141-Rossey (W): Plato the greet thinkers, London, 1968.
142-Rousseau (J. J): Contrat social ou principes du droit politique, Paris, 1926.
143-Sidg Wick: Out lines of the history of Ethics, Macmillan and Co., Limited, fifth Edition, New York, 1902.

144-Sinclair (T.A): A history of Greek political thought, Routledge & Kegan paul, LTD, London, 1967.
145-Stace (W.J): A critical history of Greek philosophy, Macmillan and Co. LTD, London.
146-Stone (B.G): The encient philosophy, university of Oxford, 1946.
147-Strachan (I.L): Cicero and the fall of roman republic, university of oxford press, London, 1936.
148-Straud (R.S): Drakon's law on homicide university of calfornia publications in classical studies III, 1968.
149-Tayler: Plato, The man and his work Methuen, Co. LTD, London, 1969.
150-Tarn (w.w): Alexander the Great, Cambridge university press vol I, 1948.
151-Untresteiner (M): the sophisty, trans by freeman (k), Basil Blackwell, Oxford, 1954.
152-Zeller (E): outlines of the history of Greek philosophy, Translated by palmer (L.R), Revised by withelmnestle, Dover publication, new york, 1980.
153-Zulue to (F): The development of law under the republic, in the cambridge ancient history vol IX, 1932.

الدكتور محمد ممدوح عبد المجيد

كاتب وباحث في الفلسفة من جمهورية مصر العربية .

هذا الكتاب

كانت العدالة، ولاتزال الموضوع، الأبرز والجوهر في كل الفلسفات والأنظمة السياسيّة. ولعل تلك الأهمية التي رافقتها نابعة من سؤال: ما الذي ينبغي فعله؟ في مقابل كل الوقائع المزريّة للظلم الانساني على مر عصور البشريّة؛ والذي لم ينفك أنْ يلقي بظلاله على كل مهتم بالشأنين النظري والتطبيقي في الفعل السياسي. فكانتْ مفاهيم من قبيل: الحق والقانون والعدالة والقضاء الشغل الشاغل للاستهلاك الفلسفي. وكل الظن أنَّها ستبقى كذلك مابقي التفاوت والانتهاك والحيف قائمًا. ولعل ما أُنجز منذ بواكير التفلسف كفيل بالاسناد لأهمية مطلب العدالة.

تمثل العلاقات البينذاتيّة "مابين الذوات البشريّة" أُس مطلب العدالة. وتجاوزًا لكل التفسيرات، التي نظرتْ لطبيعة بداية نشوء هذه العلاقات وتأطيرها، يتبين أنَّ الإنسان بطبعه ميال إلى طلب الإنصاف؛ ذلك الذي يعني الحصول بوجه ما على الحقوق الكافية للرضا.نجد في هذا الكتاب: "العدالة: من المفهوم إلى الإجراء : دراسة في المنجز الفلسفي حول العدالة من السفسطائيّة إلى شيشرون" محاولة جادة من باحث جاد، لردم هوة في أبجديات المكتبة العربيّة في موضوع العدالة، واتمام رفروف المعرفة الفلسفيّة بمفهوم السياسة الأبرز والأكثر صدارة: العدالة. ولعل الباحث قد نجح وإلى حد كبير في تلك المهمة. لذلك هو كتاب يُنصح بقراءته وتداوله والأخذ عنه.

"من تصدير الكتاب"

ISBN 978-9931-369-79-0



ابن النديم للنشر والتوزيع
الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3 محل
رقم 1 المحمدية
تلفاكس: 21341359788+
خلوي: 213661207603+
email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية - ناشرون
هاتف: 204180 (96171)
ص.ب: 6058 – 113 الحمراء
بيروت – لبنان
email: rw.culture@yahoo.com